Dr. H. Syamsun Ni'am, M. Ag.

TASAWUF STUDIES

PENGANTAR BELAJAR TASAWUF

TASAWUF STUDIES

PENGANTAR BELAJAR TASAWUF

Dr. H. Syamsun Ni'am, M. Ag.

TASAWUF STUDIES

PENGANTAR BELAJAR TASAWUF

TASAWUF STUDIES:
PENGANTAR BELAJAR TASAWUF

Dr. H. Syamsun Ni'am, M. Ag.

Editor: Rose KR
Proofreader: Nurhid
Desain Cover: Anto
Desain Isi: Joko

Penerbit
AR-RUZZ MEDIA
Jl. Anggrek No 126 Sambilegi, Maguwoharjo,
Depok, Sleman, Yogyakarta 55282
Telp./Fax.: (0274) 488132
E-mail: arruzzwacana@yahoo.com

ISBN: 978-602-313-013-9
Cetakan I, 2014

Didistribusikan oleh
AR-RUZZ MEDIA
Telp./Fax.: (0274) 4332044
E-mail: marketingarruzz@yahoo.co.id

Perwakilan:
Jakarta: Telp./Fax. (021) 7821480
Malang: Telp./Fax. (0341) 560988

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Ni'am, Syamsun
TASAWUF STUDIES: Pengantar Belajar Tasawuf/Syamsun
Media, 2014
236 hlm., 17 x 24 cm
ISBN: 978-602-313-013-9
Agama dan Filsafat
Judul II. Syamsun Ni'am

Pengantar Penerbit

Dalam laku kehidupan secara empiris, praktik tasawuf dianggap sebagai obat penyembuh penderitaan batin di tengah-tengah krisis kemanusiaan. Memang, kondisi zaman yang serbamaterialistik-hedonistik seperti sekarang ini rawan menggiring manusia menuju titik nadir krisis nurani. Lalu, dari titik terendah itu akan berujung pada ketidakjelasan atas makna dan tujuan hidup sehingga berlanjut menjadi krisis eksistensi. Jika seorang individu sudah dalam tahap krisis eksistensi barangkali satu-satunya jalan penyelamat adalah lewat jalan spiritualitas atau terkhusus jalan tasawuf.

Di sisi lain yang berbeda, tasawuf dalam kajian Islam merupakan bagian dari kajian Islam lainnya, seperti kajian tauhid dan fikih. Sebagaimana dijelaskan dalam buku ini bahwa aksentuasi dari masing-masing kajian tersebut antara lain kajian tauhid terletak pada soal-soal akidah—pengesaan Allah Swt. dan berbagai hal terkait dengan soal pokok-pokok agama—dan kajian fikih menitikberatkan pada soal-soal *ijtihadi* yang bersifat *haliyah-'amaliyah-furu'iyah*, dan tasawuf kajiannya terletak pada soal-soal *batini*—menyangkut hal-hal *dzauqi, ruhani*, dan sangat esoteris.

Bertolak dari dua dimensi—antara laku empiris dan kajian Islam—hadirnya buku ini pantas diapresiasi. Sebab, pada awalnya memang merupakan kumpulan materi kuliah untuk kepentingan akademis, akan tetapi dengan pembahasan yang

lancar dan lugas, orang awam yang tidak berkepentingan secara akademis dan bersangkut-paut dengan perkuliahan pun dapat menyari ilmu dan pengetahuan mendalam tentang tasawuf. Untuk itu, kepada siapa pun yang hendak mempelajari dan memahami tasawuf dari segi praktik maupun keilmuan pantas memasukkan *Tasawuf Studies* dalam daftar bacaan wajib.

Yogyakarta, Maret 2014
Redaksi

Pengantar Penulis

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Atas segala rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan buku *Tasawuf Studies* ini tanpa ditemukan kendala berarti. Keselamatan dan kesejahteraan semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw., keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan seluruh pengikutnya yang setia mengikuti ajaran dan petunjuknya.

Dengan selesainya buku ini, berarti satu beban dan tugas berat penulis sebagai dosen pengampu mata kuliah "Ilmu Tasawuf" sedikit terkurangi. Ini karena penyiapan materi dalam perkuliahan adalah hal sangat penting, bahkan dapat dikatakan wajib bagi setiap dosen dalam menunjang proses belajar mengajar (perkuliahan) sehingga proses perkuliahan dapat berjalan dengan baik, sesuai dengan harapan ideal yang dikehendaki.

Buku ini awalnya merupakan kumpulan materi kuliah yang penulis sampaikan di hadapan mahasiswa, yang masuk dalam lingkup mata kuliah Ilmu Tasawuf. Penulis sengaja memberi judul "Tasawuf Studies" semata-mata demi alasan teknis dan pragmatis semata. Namun, buku ini tidak akan keluar dari misi besar yang diinginkan dalam kajian ilmu tasawuf. Oleh karena itu, jika ditemukan nuansa akademisnya begitu menonjol, tentu hal itu sangat wajar dan dapat dimaklumi.

Ilmu Tasawuf termasuk dalam rumpun Mata Kuliah Dasar Umum (MKDU) di STAIN Jember. Oleh karena itu, wajib diikuti bagi seluruh mahasiswa. Penulis juga menyadari bahwa apa yang penulis tuangkan ke dalam buku ini merupakan langkah awal dari sebuah pencarian dinamika akademis yang berkembang di lingkungan kampus. Untuk itu, penulis terobsesi untuk melanjutkan penulisan buku ini pada kesempatan lain sehingga pembahasannya lebih komprehensif. Oleh karena itu, penulis sangat mengharapkan kritik konstruktif dari berbagai pembaca yang budiman.

Selesainya buku ini tidak dapat dilepaskan dari bantuan dan peran berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis wajib memberikan penghargaan tulus dan ucapan terima kasih kepada Kang Dr. H. Ubaidillah Nafi', M.Ag., yang telah memberikan beberapa bahan penting terkait dengan penyiapan materi *Tasawuf Studies* ini. Juga istri tercinta (Hj. Anin Nurhayati, M.Pd.I), yang senantiasa mendorong suaminya untuk selalu berkarya. Dua permata hati penulis, Anandi Amelia Sofa (Amel) dan Zidne Venerdi Muhammad (Zidan), juga menjadi pendorong dan inspirator dalam bekerja dan berkarya. Kepada mereka semua, penulis ucapkan *jazâkumullâh ahsan al-jazâ`*.

Akhirnya, penulis berharap, hadirnya karya tulis ini dapat merangsang penulis sendiri untuk berkarya lebih baik. Di samping itu, penulis juga berharap adanya saran konstruktif demi perbaikan penulisan selanjutnya. Semoga ada guna dan manfaat. Hanya kepada Allah Swt. penulis memohon bimbingan, pertolongan, dan rida-Nya.

Karangmluwo, November 2013

Penulis,

Syamsun Ni'am

Daftar Isi

Pengantar Penerbit 5
Pengantar Penulis 7
Daftar Isi 9

BAB I **Pendahuluan** 13

A. Orisinalitas Ajaran Tasawuf 13
B. Penelusuran Kajian Tasawuf 16
C. Langkah-Langkah Penulisan Buku *Tasawuf Studies* 20

BAB II **Pengertian Tasawuf** 21

A. Diskursus Tasawuf 21
B. Pengertian Tasawuf 24

BAB III **Tasawuf Pada Masa Nabi Saw dan Para Sahabat** 37

A. Rasulullah Saw.; *Sanad* Pertama dalam Bertasawuf 37
B. Sahabat Nabi Saw., *Sanad* Kedua dalam bertasawuf 43

BAB IV **Sumber Ajaran Tasawuf** 53

A. Akar Kontinuitas Ajaran Tasawuf 53
B. Interaksi Tasawuf dengan Tradisi Yunani, Persi, Hindu, Buddha, dan Kristen 54
C. Otentisitas Tasawuf dari Islam 60

BAB V **Ruang Lingkup Kajian Tasawuf** 73

A. Objek Kajian Tasawuf 73
B. Tujuan Tasawuf 78
C. Fungsi Tasawuf 80

BAB VI **Hubungan Ilmu Tasawuf dengan Ilmu-Ilmu Keislaman Lainnya** 89

A. Hubungan Tasawuf dengan Ilmu Kalam 90
B. Hubungan Tasawuf dengan Ilmu Filsafat 92
C. Hubungan Tasawuf dengan Ilmu Fikih 96
D. Hubungan Tasawuf dengan Ilmu Jiwa 98
E. Persamaan dan Perbedaan antara Tasawuf dengan Ilmu Kalam, Filsafat, Fikih, dan Ilmu Jiwa 101

BAB VII **Tasawuf dan Mistik** 103

A. Tasawuf 103
B. Pengertian Mistik 105
C. Persamaan dan Perbedaan antara Tasawuf dan Mistik 108

BAB VIII **Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Tasawuf** 113

A. Sejarah Munculnya Tasawuf 113
B. Munculnya Tokoh-Tokoh Sufi pada Awal Perkembangan Tasawuf 119

BAB IX **Maqamat dan Ahwal** 137

A. Perspektif Maqamat dan Ahwal 137
B. Macam-Macam Maqamat 141

BAB X **Sufisme dalam Lintasan Sejarah Nusantara** 157

A. Awal Mula Masuknya Islam: Pendekatan Sufistik 157
B. Tokoh-Tokoh Sufi Nusantara 165

BAB XI **Peran Wali Songo dalam Mentransfer Tasawuf di Nusantara** 195

A. Islamisasi Wali Songo Melalui Tasawuf 195
B. Nama-Nama Wali Songo 199

BAB XII **Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial** 203

A. Sufisme di Tengah Modernitas 204
B. Mengapa Sufisme harus Ada? 209
C. Peran Tasawuf di Tengah Perubahan 214

Daftar Pustaka 221
Indeks 233
Biografi Penulis 237

BAB I

Pendahuluan

Orisinalitas Ajaran Tasawuf

Tasawuf merupakan bagian dari kajian Islam yang tak terpisahkan dari kajian Islam lainnya, seperti halnya pada kajian tauhid dan fikih.[1] Jika aksentuasi kajian tauhid terletak pada soal-soal akidah—pengesaan Allah Swt. dan berbagai hal terkait dengan soal pokok-pokok agama—dan kajian fikih menitikberatkan pada soal-soal *ijtihadi* yang bersifat *baliyah-'amaliyah-furu'iyah*, maka tasawuf kajiannya terletak pada soal-soal *batini* menyangkut hal-hal *dzauqi, rohani*, dan sangat esoteris. Hal-hal inilah yang kemudian membawa pada diskursus bahwa inti ajaran tasawuf adalah untuk mencapai kehidupan *batini* dan *rohani* (perjalan langsung dengan Allah).

1. Dalam sebuah hadis disebutkan, di saat Nabi berbincang dengan para sahabat, tiba-tiba datang seorang yang berpakaian serbaputih. Orang itu adalah Malaikat Jibril. Dialah yang mengajarkan Nabi tentang *iman, Islam,* dan *ihsan*. Ketiga *term* inilah yang kemudian berkembang dalam kajian Islam: *term* "iman" dikembangkan menjadi "tauhid/akidah/teologi/kalam"; *term* "Islam" dikembangkan menjadi "syariah/fikih"; *term* "ihsan" dikembangkan menjadi "tasawuf/akhlak." Kendati dalam kajian akademik selanjutnya telah mengalami perbedaan dan aksentuasi elaborasi, secara substantif kajian pengembangan dari ketiga kajian keilmuan dalam Islam tersebut tidaklah jauh berbeda. Masih tetap berpatokan kepada hadis Nabi yang menjelaskan tentang *iman, Islam,* dan *ihsan* tersebut. Oleh karena itu, dalam kajian ilmu-ilmu keislaman, pada tataran selanjutnya harus senantiasa berbasis kepada tiga domain tersebut. Lihat William C. Chittik, *Sufism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2000), hlm. 4–10.

Oleh karena itu, orisinalitas tasawuf harus tetap berjalan-kelindan dengan dua aspek yang mendahuluinya, yaitu berlandaskan akidah (*tauhid*) dan syariat (*fikih*). Begitu juga sebaliknya, domain akidah dan fikih tidak boleh lepas kendali dari tasawuf. Tidak boleh dan tidak bisa kemudian berjalan sendiri-sendiri. Idealitas ajaran dan kajian Islam adalah menampilkan ketiga domain tersebut secara bersama-sama dan tidak berat sebelah. Orisinalitas ajaran dan kajian Islam, khususnya tasawuf, yang ideal dapat dilihat sebagai berikut.

1. Tauhid

   Tauhid adalah mengesakan Allah Swt. dalam ibadah dan mohon pertolongan. Seorang Muslim hanya beribadah kepada Allah dan hanya memohon pertolongan kepada Allah. Kehidupan sufistik adalah yang berlandaskan tauhid yang intinya dapat tercakup dalam empat perkara.

   a. Tidak mencari Tuhan selain Allah.[2]
   b. Tidak mengambil wali selain Allah.[3]
   c. Tidak mengharap hukum selain hukum Allah.[4]
   d. Tidak mengharap keridaan selain dari Allah.[5]

2. Harus senantiasa melandaskan segala amalannya dengan syariat (fikih). Karena syarat diterimanya sebuah amalan adalah harus memenuhi dua syarat, yaitu keikhlasan kepada Allah Swt. semata dan harus sesuai dengan tuntunan Nabi Saw. Sebagaimana sabda Nabi, *"Barangsiapa yang mengada-adakan sesuatu dalam urusan agama kami, yang tidak kami perintahkan atasnya, maka hal itu ditolak"* (HR Bukhari dan Muslim).

3. Menjaga Keseimbangan

   Muslim adalah orang yang dapat menjaga keseimbangan dalam beribadah dan menjalani kehidupannya. Kegiatan untuk akhirat dan amal ibadahnya tidak sampai berlebihan dan tidak sampai melupakan urusan dunianya, apalagi hak-hak orang lain. Shalat, puasa, zakat, haji, berdzikir, tapi juga mencari nafkah, bercanda dengan keluarga, dan olahraga. Dalam hal ini, ada hadis Nabi tentang sikap beliau terhadap sahabatnya yang salah memahami ajaran sehingga ada yang ingin puasa terus tanpa berbuka, ada yang ingin *qiyam al-lail* tanpa istirahat, dan ada yang tidak ingin menikah. Nabi bersabda, *"Sesungguhnya*

2. QS Al-An'âm (6): 164.
3. QS Al-An'âm (6): 14.
4. QS Al-An'âm (6): 114.
5. QS Al-An'âm (6): 162–163.

aku adalah orang yang paling bertakwa kepada Allah Swt., tetapi aku puasa juga berbuka, aku qiyam al-lail *juga tidur, dan aku juga menikahi wanita. Dan barangsiapa yang tidak menyukai sunnahku, maka bukan termasuk golonganku*" (HR Bukhari dan Muslim).

4. Berkesinambungan

   Setiap napas seorang Muslim hendaknya terus dipenuhi dzikir dan bernilai ibadah. Perintah-perintah ibadah yang ada, seperti shalat lima waktu, shalat Jumat, shalat hari raya, dan haji, itu semua menuntun Muslim untuk menjaga hubungan yang berkesinambungan dan tidak terputus dengan Allah.[6]

5. Mudah dan Luas

   Ibadah dalam Islam itu sifatnya memang berkesinambungan, tetapi ada kemudahan dan tidak ada pemaksaan untuk melakukan amalan yang di luar kemampuan hamba.[7] Kehidupan ruhani dalam ajaran Islam juga kita dapatkan adanya kelonggaran bagi seorang Muslim sesuai dengan tingkat keimanannya dan kemampuannya. Dengan demikian, kita dapatkan kelonggaran Islam bagi orang yang hanya sanggup menjaga amalan yang wajib-wajib. Islam tidak menutup jalan bagi para pendosa yang ingin bertaubat. Di samping para pemilik keimanan yang tinggi, seperti para sahabat Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali yang sanggup melaksanakan amalan-amalan sunnah sebagai tambahan.

6. Beragam

   Seorang Muslim dapat menjadikan segala amalan hidupnya bernilai ibadah. Dalam Islam ada ibadah *badaniah* (bersifat lahir) dan ibadah *qalbiyah* (bersifat batin). Ada perintah dan larangan. Ada yang wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah. Itu semua menuntut seorang Muslim untuk dapat memerhatikan hal-hal prioritas dalam beramal. Contohnya, bersedekah kepada tetangganya yang membutuhkan lebih diutamakan daripada melaksanakan ibadah haji sunnah.

7. Universal dan Dinamis

   Seorang Muslim hendaknya memahami keuniversalan ajaran Islam tidak sebatas dalam amalan ibadah. Segala aspek kehidupan yang mencakup urusan dunia atau akhirat harus berlandaskan ajaran Islam. Seorang Muslim tidak boleh memisahkan antara masalah ibadah, politik, ekonomi, sosial, dan

6. QS Al-Hijr (15): 99.
7. QS Al-Mâ'idah (5): 6.

budaya. Kehidupan seorang Muslim bukan hanya di dalam masjid, melainkan juga dapat mengikat hatinya dengan masjid meskipun jasadnya di luar masjid. Sesungguhnya Islam menuntun umatnya untuk dapat memerhatikan semua aspek kehidupannya secara seimbang. Seorang Muslim sufistik memiliki karakteristik kehidupan ruhani. Pemahamannya akan makna ibadah tidaklah sempit hanya sebatas amalan ibadah ritual saja, seperti shalat, puasa, dan dzikir, sebagaimana yang dipahami oleh sebagian besar golongan sufi.

8. Kontekstual

   Jika tasawuf selama ini diselaraskan dengan kehidupan yang sangat privat-individual, statis, dan jauh dari kemajuan, kiranya hal tersebut perlu mendapatkan kritik. Sebab, tasawuf dalam perjalanan sejarahnya yang panjang, justru telah membuktikan senantiasa dinamis dan kontekstual. Di dalam bab-bab selanjutnya nanti akan dijelaskan tentang peran tasawuf, baik sebagai institusi—semacam tarekat—maupun sebagai praktik amalan pribadi dalam kehidupan sosial. Tasawuf harus diletakkan pada konteks yang benar sehingga bisa berdialektika dan berdialog dengan zaman, selalu kontekstual dalam menjawab perubahan. Namun, tetap berpegang teguh dan tidak menghilangkan pesan-pesan moral dari ajaran dan nilai tasawuf yang diformulasikan oleh ulama-ulama sufi terdahulu.

Karakteristik ajaran tasawuf itu semua ada dan telah dicontohkan dalam kehidupan Nabi. Tak heran jika Aisyah r.a. menyebut kehidupan Nabi Saw. selalu senapas dengan Al-Quran, "Sungguh, akhlak beliau adalah Al-Quran".[8]

Penelusuran Kajian Tasawuf

Kajian tasawuf telah banyak dilakukan oleh para pengkaji, baik dari kalangan Islam sendiri maupun non-Muslim (orientalis), juga dari pengamal tasawuf itu sendiri. Penulis akan menelusuri kajian tasawuf yang pernah dilakukan oleh mereka, khususnya yang terkait langsung dengan kepentingan penulisan buku ini. Buku-buku yang akan disebutkan di bawah ini tidak berarti semua kajian tasawuf telah berhasil ditemukan dan didata secara lengkap, karena masih banyak kajian tasawuf yang ditulis oleh para pengkaji tasawuf dan para sufi yang belum sempat terlacak atau terliput dalam penelusuran kajian tasawuf ini. Oleh karena

8. Naufal Rasendriya Apta Raharema, "Tasawuf", dalam (*http://naufal.nrar.net/2008/05/tasawuf.html*).

itu, sekiranya masih ada yang terlewatkan terkait dengan kajian-kajian terdahulu tentang tasawuf, tidak dimaksudkan untuk menafikan yang tidak terliput tersebut. Sekali lagi, penelusuran ini sebatas yang dapat dilacak oleh penulis.

Menurut penulis, buku-buku kajian tasawuf tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok besar, yaitu kelompok kajian tasawuf oleh penulis Islam sendiri dan kajian tasawuf oleh penulis Barat (Orientalis). Buku-buku tasawuf yang penulis telusuri ini akan dijadikan bahan referensi primer, tentunya yang terkait dengan pembahasan-pembahasan dalam buku *Tasawuf Studies* ini.

1. Kajian Tasawuf dari Penulis Muslim

Di antara karya tasawuf yang dihasilkan oleh para pengkaji dan pengamal tasawuf dari kalangan Muslim, misalnya dapat dilihat pada karya Abdurrahman Badawi, *Tarikh al-Tashawwuf al-Islami,* Kuwait: Wikalat al-Mathba'ah, 1975; Ibrahim Baisuni, *Nasy'ah al-Tashawwuf al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969; Sayyid Abu Bakr Ibn Sayyid Muhammad Syatha Al-Dimyathi, *Kifayat al-Atqiya` wa Minhaj al-Ashfiya`*, Indonesia: Dar Ihya` al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.; Muhammad Ghallab, *al-Tashawwuf al-Muqaran*, Kairo, Mesir: Maktabah Nahdliyyah, t.th.; Imam Al-Ghazali, (1) *Kitab al-Arba'in fi Ushul al-Din*, Berut: Dar al-Jil, 1988, (2) *Ihya` 'Ulum ad-Din*, Juz` I, II, III, dan IV, Surabaya: al-Hidayah, t.th, (3) *Kimiya` al-Sa'adah,* dalam *Majmu'ah Rasa`il al-Imam al-Ghazali*, dikomentari dan dikeluarkan hadis-nya oleh Ahmad Syams ad-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988, Cet. I, *al-Munqidz min adl-Dlalal wa ma'a Kimiya` `as-Sa'adah wa al-Qawa'id al-'Asyrah wa al-Adab fi ad-Din*, Beirut: al-Maktabat asy-Sya'biyyah, tt., *Raudlat ath-Thalibin wa 'Umdat as-Salikin*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Selanjutnya, Syaikh Fadhlalla Haeri, dalam buku *The Elements of Sufism*, USA: Element, Inc., 1993; Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili, dalam *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Ghuyub*, Indonesia-Singapura-Jeddah: al-Haramain, tt; Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, dalam kitab *Madarij as-Salikin baina Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in*", Juz 3, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt; Abu Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabadzi, dalam kitab *at-Ta'arruf li Mazhab Ahl at-Tashawwuf*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, Cet. I; al-Qusyairi, dalam kitab *ar-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Tashawwuf,* ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji, Beirut: Dar al-Khair, tt; Musthafa 'Abd Ar-Raziq, Arti "Tasawuf", dalam Ahmad asy-Syintawani, Ibrahim Zaki Khursyir dan 'Abd al-Hamid Yunus, dalam *Da'irat al-Ma'arif al-Islamiyyah*. Jilid 5, Tp., tt;

Ibnu Athaillah as-Sakandari, dalam kitab *Syarh al-Hikam*, Semarang: Maktabah wa Mathba'ah Karya Putra, tt; Abu al-Wafa' al-Ghunaimi at-Taftazani, dalam kitab *Madkhal ila at-Tashawwuf al-Islami*, Kairo: Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1983; Abu Nasr as-Sarraj ath-Thusi, *al-Luma'*, ditahqiq dan dikeluarkan Hadisnya oleh 'Abd al-Halim Mahmud dan Thaha 'Abd al-Baqi Surur, Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1960; Ibnu Mahalli Abdullah Umar, dalam buku *Perjalanan Rohani kaum Sufi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2000, Cet. I; Mir Valiudin, dalam buku *Tasawuf dalam Al-Quran*, Terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987; Aboe Bakar Aceh, dalam buku *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf,* Djakarta: Pertjetakan Tjibantar, tt, *Pengantar Ilmu Tarekat: Kajian Historis tentang Mistik,* Solo: Ramadhani, 1993, Cet. Ke-8.

Selanjutnya, Azyumardi Azra, "Banyak Salah Paham terhadap Tasawuf", dalam *Sufi*, No. 21/Th. II, Maret, 2002; "Neo-Sufisme dan Masa Depannya", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (Ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996, Cet. I; *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998, Cet. IV; Mohammad Damami, dalam buku *Tasawuf Positif dalam Pemikiran HAMKA*, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000; Achmad Gunaryo, "Pesantren dan Tasawuf" dan Nidlomun Ni'am, "Tasawuf sebagai Subkultur Pondok Pesantren", dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Semarang: IAIN Walisongo Press, 2001; Masyharuddin, "Ibn Taimiyah dan Pembaruan Tasawuf", dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Semarang: IAIN Walisongo Press, 2001, Cet. I; Sri Mulyati (Ed.), "Pendahuluan", dalam *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media, 2004, Cet. I; Seyyed Hossein Nasr, "The Quran of The Foundation of Islamic Spiritualitiy", dalam *Islamic Spirituality Foundations I,* London: SCM Press Ltd., 1989; *Living Sufism*, London: Unwin Paperbacks, 1980; Harun Nasution, dalam buku *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995, Cet. Ke-9; Muhammad Nurshomad, "Inti Tasawuf dalam Kitab al-Hikam", dalam *Induk Hikmah (al-Hikam) Hidup dalam Kehadiran Ilahi: Inti Keberagamaan dan Kesufian*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1999, Seri KKA ke-151 Tahun XIV; Idries Shah, dalam *The Sufis*, New York: A Division of Random Hoese, Inc., 1971; Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia,* Bandung: Mizan, 2001, Cet. I; Simuh, *Tasawuf dan*

Perkembangannya dalam Islam, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996, Cet. I; M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Bandung: Pustaka Setia, 2001; Thaha 'Abd Al-Baqi Surur, *Rabi'at al-'Adawiyah*, Kairo: Dar Fikr al-'Arabi, 1957; Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004; Abdurrahman Wahid, "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi (Pengantar)", dalam Shihab, *Islam Sufistik; "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001).

2. Kajian Tasawuf dari Penulis Non-Muslim (Orientalis)

Kajian tasawuf jika ditelusuri melalui buku-buku dan karya-karya penulis Barat (Orientalis), ditemukan tidak sedikit karya yang dihasilkan, misalnya buku-buku yang ditulis oleh Allah Bakhsh K Brohi, tentang "The Spiritual Significance of The Quran", dalam Seyyed Hossein Nasr (Edt.), *Islamic Spirituality Manifestations I,* London: SCM Press Ltd., 1989; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat,* Bandung: Mizan, 1999, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia: Survey Historis, Geografis, dan Sosiologis,* Bandung: Mizan, 1996; R.A. Nicholson, *Fi al-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, diterjemahkan ke Arab oleh Abu Al-'Ala 'Afifi, Kairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1969, *The Legacy of Islam*, London: Oxford University Press, 1952, *The Mystics of Islam,* London: Routledge and Kegan Paul, 1966; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam,* Amerika: The University of North Carolina Press, 1975; W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London: MacMillan, 1961; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* New York: Oxford University Press, 1973.

Terkait dengan kajian tokoh sufi dan praktik kesufian, misalnya terdapat pada buku yang ditulis oleh Fariduddin Attar, *Tadzkirat al-Auliya'*, yang telah diterjemahkan oleh A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, Iowa: Omphaloskepsis, 2000. Ada juga karya William C. Chittik, *Sufism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld, 2008; Margareth Smith, *Reading from The Mystic of Islam*, London: 1972; dan masih banyak lagi tulisan-tulisan tentang sufisme lainnya. Karya-karya tersebut telah berhasil penulis lacak, dan penulis jadikan referensi primer dalam kajian-kajian selanjutnya.

C. Langkah-Langkah Penulisan Buku *Tasawuf Studies*

Penulisan buku *Tasawuf Studies* ini menggunakan langkah-langkah alamiah (natural) sebagaimana yang biasa dilakukan dalam penulisan buku-buku karya ilmiah lain. Mengingat penulisan buku ini adalah bersifat literer (kepustakaan), sumber data primer diambil sebagian besar dari sumber-sumber literer, sebagaimana yang telah ditelusuri pada buku-buku referensi yang ditulis oleh para pakar di bidang tasawuf, baik yang ditulis oleh kalangan Muslim sendiri atau pengkaji tasawuf dari Barat (Orientalis). Jika diperlukan dalam rangka *cross check*, akan dilakukan verifikasi data di lapangan sedapat mungkin.

Adapun langkah-langkah yang penulis lakukan dalam rangka penyelesaian penulisan buku ini adalah: (1) melakukan pencarian beberapa sumber/buku terkait dengan pokok kajian dalam buku ini; (2) pembuatan *outline* buku; (3) pengumpulan dan verifikasi data-data terkait dengan topik pembahasan dalam *outline*; (4) penulisan draft buku; (5) *review* terhadap *draft* buku yang telah diselesaikan; (6) penyelesaian akhir penulisan buku; (6) pencetakan buku.

Perlu diketahui, buku ini pada awalnya adalah bahan perkuliahan di kelas pada saat penulis memberikan kuliah pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jember. Tentunya didasarkan kepada silabus dan *outline* yang telah penulis siapkan sebelum memberikan kuliah. Oleh karena itu, buku *Tasawuf Studies* ini dapat dikategorikan sebagai buku ajar/buku teks untuk pegangan, khususnya bagi mahasiswa dan semua pihak, bagi yang ingin mengetahui tentang seluk-beluk tasawuf. Tentunya substansi dari materi dalam buku ini adalah masih jauh dari substansi yang diajarkan dalam tasawuf. Namun, paling tidak buku ini dapat memberikan informasi awal tentang pentingnya tasawuf bagi yang ingin belajar tasawuf. Dengan kata lain, buku ini hanya mengenalkan luarnya saja dari isi tasawuf yang sebenarnya.

BAB II

Pengertian Tasawuf

Diskursus Tasawuf

Membuat suatu rumusan tentang definisi dan batasan tegas yang berkaitan dengan pengertian tasawuf adalah hal yang tidak mudah. Hal ini telah diakui oleh para ahli dalam bidang tasawuf. Keadaan demikian disebabkan terutama karena kecenderungan spiritual terdapat pada setiap ajaran, aliran filsafat, dan peradaban dalam berbagai kurun waktu.[9] Oleh karena itu, wajar apabila setiap orang menyatakan pengalaman pribadinya dalam konteks pemikiran dan kepercayaan yang berkembang pada masyarakatnya.[10] Di samping itu, juga karena tasawuf adalah aspek esoteris yang menekankan unsur batin yang sangat tergantung pada pengalaman spiritual *(ruhani)* masing-masing pelaku individu, sehingga wajar bila persepsi tentang tasawuf yang muncul di kalangan para sufi sering kali ditemukan adanya perbedaan-perbedaan.

Karena konsepsi inilah, kemudian ada yang membedakan antara tasawuf dengan filsafat; dimana sufisme tidak berupaya memberikan definisi formal terhadap hakikat pengetahuan, sufisme tidak menggunakan logika analisis. Dalam

9. Abu Al Wafa' Al-Ghanimi Al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Tsaqafah wal-Nasyr wa al-Tauz', 1985), hlm. 3.
10. Abu Silahuddin Selanjutnya disebut Silahuddin, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 27.

rangka mengenal hakikat dan esensi pengetahuan, pendekatan analisis menurut sufi, tidaklah efektif karena pada dasarnya, pengetahuan terjadi secara *istighraqy*, melibatkan seluruh sistem pengetahuan dan potensi intelektual diri. Dalam kaitan ini, Ibnu 'Arabi mengatakan, —seperti dikutip Nurshomad— bahwa teori pengetahuan dalam sufisme melibatkan diskursus aspek-aspek psikologis dan perilaku manusia sebagai subjek dan objek pengetahuan yang tecermin dalam perilaku dan moralitasnya. Inilah yang menyebabkan ilmu tasawuf disebut ilmu *dzauqi*, rasa dan pengetahuan spiritual. Oleh karena itu, pendekatan sufisme adalah bersifat intuitif, berbeda dengan pendekatan filsafat yang bersifat analisis menyusul perbedaan persepsi tentang objek-objek pengetahuan.[11]

Karena tasawuf adalah pengalaman spiritual yang tidak mampu dipahami hanya dengan menggunakan analisis logika formal, diperlukan adanya pendekatan fenomenologi yang ingin memahami perilaku manusia dari kerangka berpikir pelaku itu sendiri. Bagaimana dunia ini dialami oleh sufi. Realitas yang penting adalah bagaimana imajinasi sufi terhadap dunianya itu.[12] Hal ini diakui oleh At-Taftazani, yang mengatakan bahwa untuk memberikan pengertian tentang apa sebenarnya tasawuf itu, mestilah orang harus mengaitkannya dengan fase-fase yang dilewati tasawuf itu sendiri.[13] Annemarie Schimmel juga mempunyai pendapat yang hampir sama dengan pendapat di atas, dengan mengatakan bahwa gejala yang disebut tasawuf, itu sangat luas dan wujudnya pun sangat beda, yang karena itu dia berani memastikan bahwa tidak ada seorang pun yang berani mencoba menggambarkannya secara utuh.[14] Inilah yang kemudian memunculkan perbedaan persepsi di kalangan sufi dalam memberikan pengertian dan batasan tentang tasawuf.

Dengan pernyataan agak berbeda, W.T. Stace menyatakan: "Pada taraf substansi pengalaman spiritual tampaknya sama. Perbedaan yang ada, pada dasarnya terletak pada taraf interpretasi pengalaman itu sendiri, yang diuraikan berdasarkan kebudayaan tempat yang bersangkutan hidup".[15] Oleh sebab itu,

---

11. Muhammad Nurshomad, "Inti Tasawuf dalam Kitab al-Hikam", dalam *Induk Hikmah (al-Hikam) Hidup dalam Kehadiran Ilahi: Inti Keberagamaan dan Kesufian* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1999), Seri KKA ke-151 Tahun XIV, hlm. 13–14.
12. Nurshomad, "Inti Tasawuf", hlm. 18. Bandingkan juga dengan pendapat Imam al-Qusyairi an-Naisaburi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Tasawwuf*, ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji (Dar al-Khair, tt.), hlm. 53.
13. Al-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 11.
14. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Amerika: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 3.
15. W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: MacMillan, 1961), hlm. 35.

berusaha memperoleh perspektif yang lebih komprehensif dengan mengandalkan tulisan dan karya dalam bidang ini bukanlah pekerjaan mudah, karena hampir semua penulis adalah kaum mistik yang fanatik atau kompromis, atau ahli *fikih* yang apriori, atau filsuf yang memuja akal budi, atau orang-orang yang menurutnya adalah asing, atau orientalis yang berniat jelek. Tidak mengherankan jika Ibn Taimiyah dengan segala keagungan daya pikirnya melakukan "pelanggaran" intelektual ketika melemparkan tuduhan penyelewengan agama[16] kepada Al-Ghazali yang justru bagi segenap kalangan Islam, dianggap sebagai benteng pertahanan Islam terkukuh yang mampu membendung serangan-serangan aliran mistik yang sesat.[17]

Dalam literatur tasawuf sendiri, definisi yang dimunculkan banyak sekali jumlahnya sehingga menyebabkan perenungan tersendiri. Tentunya hal ini tidak lepas dari persepsi dari masing-masing pengalaman individu. Kenyataan demikian tidak berarti adanya kekacauan dan kontradiksi pengertian tasawuf, karena pada

16. Di antara problem tasawuf pada masa itu yang dianggap Ibn Taimiyah telah menyimpang dari agama,—menurut Musthafa Hilmi—mencakup lima hal, yaitu (1) problem akidah-tauhid, sehubungan adanya pandangan dan praktik-praktik kesufian yang mengarah kepada paham-paham *isyrak* (politeisme, monisme, dan panteisme); (2) problem kenabian, sehubungan adanya pandangan sementara sufi misalnya As-Suhrawardi al-Maqtul—bahwa derajat kenabian merupakan hal *ikhtiyari* dan terbuka bagi para sufi khususnya; (3) problem kewalian, sehubungan munculnya pandangan di kalangan para sufi, bahwa di antara mereka terdapat orang-orang suci yang mempunyai pengaruh terhadap rotasi dan kehidupan kosmos; (4) problem *mu'jizat* dan *karamah*, sehubungan dengan adanya pandangan di kalangan kaum sufi, bahwa di antara mereka terdapat wali-wali yang memiliki daya supranatural sejajar dengan *mu'jizat* yang dimiliki para rasul/nabi yang lazim dinamakan *karamah*; (5) problem ibadah *masyru'ah* dan ibadah *bid'ah*, sehubungan dengan adanya ritus-ritus di kalangan para sufi yang dipandang telah melampaui batas-batas syariat. Lihat Musthafa Hilmi, *Ibn Taymiyah wa at-Tashawwuf* (Iskandariyyah: Dar ad-Da'wah, 1982). Oleh karena itu, karakteristik tasawuf dan sekaligus yang dikehendaki Ibn Taimiyah –sebagaimana dilaporkan Masyharuddin— adalah tasawuf puritanis, yaitu merupakan pemurnian dan upaya pengembalian tasawuf ke pangkalnya, Al-Quran dan Al-Hadis, sekaligus menghilangkan unsur-unsur asing dan menggantikannya dengan muatan-muatan Islam ortodoks (*madzhab salaf*); aktifis, karena di dalamnya diberi muatan-muatan makna dinamis dan aktif maupun dalam menanamkan sikap positif terhadap dunia; dan populis, karena memandang tasawuf sebagai perpanjangan dari agama yang menjadi kewajiban setiap Muslim. Konsep-konsep *maqamat* (*taubat, zuhud, shabr, wara', ikhlas*, dan sebagainya) wajib diamalkan setiap Muslim karena merupakan moral-etik Islam, dan *maqamat* tersebut khusus diperuntukkan bagi kaum sufi (*ahl as-suluk*) saja. Lihat Masyharuddin, "Ibn Taimiyah dan Pembaruan Tasawuf", dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Semarang: IAIN Walisongo Press, 2001), Cet. I, hlm. 105.

17. Lihat Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 28. Di samping itu, tuduhan atau penilaian terhadap Al-Ghazali sebagai anti intelektual, antara lain dibuat oleh orientalis terkenal, Philip K. Hitti dalam bukunya, *History of the Arabs* (London: Macmillan Ltd., 1973), hlm. 432. Akan tetapi, Nurcholish Madjid pernah mencatat, bahwa Al-Ghazali di mata banyak sarjana modern Muslim maupun non-Muslim, adalah orang terpenting sesudah Nabi Saw., ditinjau dari segi pengaruh dan peranannya menata dan mengukuhkan ajaran-ajaran keagamaan. Lihat Nurcholish Madjid (selanjutnya disebut Madjid), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), Cet. III, hlm. 33; Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), cet. III, hlm. 26.

hakikatnya tasawuf adalah pengalaman individual, dan hal ini juga disebabkan karena adanya persinggungan sosio-kultur di mana individu itu hidup dan tinggal, sehingga memunculkan istilah-istilah, yang di kemudian membawa konsekuensi yang bermacam-macam. Keadaan demikian yang selanjutnya membawa pada munculnya pengertian tasawuf yang berbeda-beda di kalangan para sufi.

B. Pengertian Tasawuf

Dalam kaitan ini, Nicholson sebagaimana dikutip Alwi Shihab, mencatat antara lain ada 78 definisi.[18] Bahkan menurut As-Suhrawardi, mengakui tasawuf memiliki lebih dari seribu definisi.[19] Hal ini menunjukkan bahwa banyaknya definisi tasawuf yang muncul adalah suatu kenyataan yang tidak bisa dihindari, dan banyaknya definisi yang muncul adalah sebanyak persepsi yang dimunculkan oleh para sufi sebagai manifestasi dari pengalaman sufistik (mistik)nya tersebut.

Secara *lughawi/etimologis* (kebahasaan)—sebagian ada yang berpendapat—kata *tasawuf* atau *sufi* diambil dari kata *shaff*, yang berarti saf atau baris. Dikatakan demikian, karena sufi selalu berada pada baris pertama dalam shalat.[20] Ada juga yang mengatakan berasal dari kata *shafa* yang berarti bersih. Karena hatinya selalu dihadapkan ke hadirat Allah Swt., dan bentuk *jama'* (*plural*)-nya adalah *shaffi*, bukan *shufi*.[21] Ada lagi yang mengatakan, berasal dari kata *shuffah* atau *shuffat al-masjid*, serambi masjid. Tempat ini didiami oleh para sahabat Nabi yang tidak punya tempat tinggal. Mereka selalu berdakwah dan berjihad demi Allah semata. Dikatakan sufi, karena senantiasa menunjukkan perilaku sebagaimana para sahabat pada masa Nabi Saw. tersebut.[22] Di samping itu, masih ada lagi yang berpendapat, bahwa kata *sufi* merupakan kata jadian dari *shuf*, yang berarti bulu domba. Dikatakan demikian, karena para sufi suka memakai pakaian kasar, tidak

18. Akan tetapi, menurut catatan yang dihimpun Nicholson dalam buku lain, yang membicarakan definisi tasawuf, dia mengumpulkan 12 macam definisi yang semuanya berasal dari asal kata *shafa*`. Lihat R.A. Nicholson, *Fi at-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, diterjemahkan ke Arab oleh Abu al-'Ala 'Afifi (Kairo: Lajnat at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1969), hlm. 27–41; Ibrahim Baisuni, *Nasy'atut at-Tashawwuf al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 9.
19. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 29.
20. Muhammad Ghallab, *at-Tasawwuf al-Muqaran* (Kairo, Mesir: Maktabah Nahdliyyah, tt.), hlm. 26–27.
21. Lihat Mir Valiudin, *Tasawuf dalam Al-Quran*, Terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hlm. 1.
22. Abu Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabadzi, *at-Ta'arruf li Madzhabi ahl at-Tasawwuf* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Cet. 1, hlm. 9–21.

suka pakaian halus dan bagus, yang penting bisa menutupi dari ketelanjangan. Ini dilakukan sebagai tanda taubat dan kehendaknya untuk meninggalkan kehidupan duniawi.[23] Ada lagi yang berpendapat, kata *sufi* berasal dari kata *sophos* (bahasa Yunani) yang berarti *hikmah* (kebijaksanaan). Dikatakan demikian, karena sufi selalu menekankan kebijaksanaan. Huruf 's' pada kata *sophos* itu ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab menjadi *shad* (ص) dan bukan *sin* (س) sebagaimana tampak pada kata *philosophi* yang ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab menjadi *falsafah* (فلسفة). Dengan demikian, kata sufi, dalam bahasa Arab seharusnya ditulis "سوفى" bukan "صوفى";[24] Akan tetapi, dari semua istilah tasawuf yang dikemukakan di atas, Al-Qusyairi menganggap hanya merupakan *laqab* (sebutan). Oleh karena dari semua asal kata tersebut tidak ada yang cocok dari sisi analogi atau asal-usul bahasa Arab.[25]

Berbeda dengan di atas, kata *sufi* juga bisa diambil dari kata *shaufana*, yaitu sejenis buah-buahan (*a kind of vegetable*), yang berbentuk kecil dan berbulu yang banyak tumbuh di gurun pasir Arab. Derivasi kata ini karena orang-orang sufi banyak memakai pakaian berbulu dan mereka hidup dalam kegersangan fisik, tapi subur batinnya.[26]

Sebagian juga mengatakan, bahwa kata *sufi* berasal dari kata *shuffah* yang artinya pelana yang dipergunakan oleh para sahabat Nabi Saw. yang miskin untuk bantal tidur di atas bangku batu di samping Masjid Nabawi di Madinah. Versi lain mengatakan bahwa *shuffah* artinya suatu kamar di samping Masjid Nabawi yang disediakan untuk sahabat Nabi dari golongan Muhajirin yang miskin. Penghuni *shuffah* ini disebut *ahl as-shuffah.*[27] Mereka mempunyai sifat teguh dalam pendirian, takwa, warak, zuhud, dan tekun beribadah. Hal ini antara lain tergambar dalam Al-Quran Surah Al-Fath (48): 29. Sementara pengambilan kata *shuffah* karena kemiripan tabiat ahli sufi dengan *ahl as-shuffah*.

23. Lihat R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), hlm. 3-4; Ibn Khaldn, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), hlm. 370–371.
24. Lihat Mushthafa 'Abd ar-Raziq, dalam Ahmad asy-Syintawani, Ibrahim Khursyir dan 'Abd al-Hamid Yunus, *Da`irat al-Ma'arif al-Islamiyyah,* Jilid 5 (Tp., tt.), hlm. 266; Ghallab, *at-Taṣawwuf al-Muqaran*, hlm. 27; Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), hlm. 5; dan Noer Iskandar al-Barsany, *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi* (Jakarta: Srigunting, 2001), hlm. 3.
25. Lihat Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyairi an-Naisaburi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Taṣawwuf,* ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji (Beirut: Dar al-Khair, tt.), hlm. 279.
26. H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J.Brill, 1961), hlm. 579; PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, *Ensiklopedi Islam V* (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1993), hlm. 73.
27. Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 57.

Kata *shufah*, nama sebuah suku Arab yang pada masa Jahiliyah memisahkan diri dari dunia dan mereka hanya mengabdikan diri melewati dan merawat Masjid al-Haram di Makkah, juga dianggap derivasi dari kata sufi. Alasannya, adanya kemiripan antara perilaku kaum sufi yang kurang (tidak) memerhatikan duniawi dengan perilaku kaum *shufah* pada masa Jahiliyah.[28]

Dari beberapa kata derivatif *sufi* (tasawuf) di atas, muncul banyak komentar tentang kesesuaian kata-kata/istilah yang dimunculkan tersebut. Oleh karena itu, kiranya perlu dikaji lebih jauh keberadaan kata-kata tersebut, mana yang secara etimologis sesuai dan mana yang tidak sesuai. Derivasi kata sufi dari *shaff (shaff al-muqaddam)* kurang tepat, disebabkan ada beberapa pertimbangan sebagai berikut.

1. Pernyataan kaum sufi nanti di akhirat akan berada di barisan depan di hadapan Allah, tidak didukung oleh nash yang kuat. Memang Al-Quran menyatakan, pada hari pembalasan, manusia akan diajarkan dan di-*hisab* (QS Al-Kahfi [18]: 47; QS Al-Shâffât [37]: 1). Akan tetapi, tidak menyebut tentang barisan orang *shalih* akan mendapatkan derajat mulia di surga (*ad-darajat al-'ula*).[29]
2. Seandainya kata sufi diambil dari kata *shaff*, yang benar bukan shufi, melainkan *shafi'i*.[30]

Derivasi kata *sufi* dan tasawuf dari kata *shaufana* juga kurang tepat. Ibrahim menyatakan, pengambilan kata *sufi* dari *shaufana* sifatnya (*dha'ifah*/lemah). Sementara H.A.R. Gibb menyebutkan, tertolak (*be rejected*) —kata *sufi/tasawuf* diambil dari *shaufana*.[31] Di antara ketertolakan derivasi kata tasawuf dari *shaufanah* tersebut disebabkan derivasi kata tersebut terlalu jauh, sebab menggunakan cara analogis, yaitu perilaku sufi yang dikiaskan dengan keberadaan buah *shaufanah*.

Kata *shuffah* yang sering dikaitkan dengan *ahl as-shuffah* pada masa Nabi, walaupun mereka mempunyai tabiat yang kebanyakan sama dengan para sufi, juga tidak diterima sebagai kata deviratif sufi (tasawuf). Menurut Ibrahim Basyuni, pengambilan kata sufi dari *shuffah* ini kurang tepat, sebab kiasan bahasa Arab tidak menunjukkan demikian.[32]

---

28. Thomas Patrick Huges, *Dictionary of Islam* (New Delhi: Cosmo Publication, 1982), hlm. 609.
29. Lihat QS Thâ Hâ (20): 75.
30. Mir Valiudin, *Tasawuf dalam al-Qur'an*, Terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hlm. 1.
31. Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Tashawwuf al-Islamiy* (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.), hlm. 10.
32. Gibb, *Shorter*, hlm. 73.

Kata sifat relasional *shuffah* bukan shufi tetapi *shuffi*. Kata *shuffah*, dilihat dari segi bentuk kata menunjukkan konsistensi (*shufa-shufi*), namun hal ini lemah juga, sebab:

1. Suku shufah, yang dikaitkan dengan Shafwah ibn Basyr ibn 'Add ibn Tabikhah, tidak dikenal luas, dan secara umum tidak diketahui oleh mayoritas kaum asketis (mistis);
2. Mayoritas orang-orang yang menggunakan kata sifat sufi (kaum tasawuf), dan mereka tidak menerima bahwa sufi dinisbahkan pada sebuah suku yang ada di zaman Jahiliyah.[33]

Dilihat dari aktivitas kehidupan sufi yang selalu berusaha untuk menyucikan batin mereka, kata *shafa* atau *shafw* tampaknya cocok dijadikan sebagai asal kata *sufi* atau *tasawuf*. Hal ini yang kemudian menggugah Nicholson, setelah mengumpulkan beberapa pendapat yang diperolehnya dari abad ke-2 dan ke-3 Hijriah, sampai pada kesimpulan bahwa kata *sufi* berasal dari kata *shafa* dengan huruf *ya'* atau *alif* di belakang.[34] Walaupun demikian, derivasi kata sufi dari kata ini, sebagaimana disinyalir oleh Al-Qusyairi, tidak sesuai dengan ketentuan bahasa (*baid fi muqtadha al-lughah*).[35]

Demikian pula derivasi tasawuf atau sufi dari bahasa Yunani, *teoshopi* tidak tepat. Sebagaimana dikatakan oleh Noldeke, tak ada keterkaitan antara bahasa Arab sufi (dengan *shad*), dan bahasa Yunani *theosophia* dengan *sin*.[36]

Kata yang dimajukan oleh kebanyakan ahli sebagai asal kata sufi dan tasawuf adalah sufi yang berarti wol atau kain kasar dari bulu binatang. Dalam Shorter Encyclopedia, dinyatakan: "Tasawuf: *Etymology - mashdar of from V, formal from the root shuf, meaning wool to denote "the practice of wearing the wollen robe (labs al-shuf), hence the act of devoting aneself to the mystic life on becoming what is called in Islam a sufi.*[37]

Menurut A. J. Arberry, sebutan sufi yang berasal dari kata Arab "bulu domba", mulanya dinisbahkan kepada Abu Hasyim ibn Syarik dari Kufah yang

33. Lihat TH. E. Homerin, Tentang "Kitab ash-Shufiyah wa al-Fuqara', karya Ibn Taimiyah", dalam Jurnal *al-Hikmah* (Bandung: Yayasan Muthahari, 1994), hlm. 91.
34. R.A. Nicholsoh, *The Mystics*, hlm. 28.
35. Al-Qusyairi, *ar-Risalah al Qusyairiyah* (Mesir: Mathba'ah al Babi al Halabiy, 1840), hlm. 138.
36. Houtson, *First Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1987), hlm. 684; Ibrahim Basyuni, *Nasy'at at-Tasawwuf*, hlm. 10.
37. H.A.R. Gibb, *Shorter*, hlm. 73; Ibrahim Basyuni, *Nasy'at*, hlm. 10.

wafat sekitar tahun 160 H/776 M.[38] Kemudian pada masa 'Abd al-Wahid ibn Zaid, di Bashrah didirikan tempat pertama bagi para sufi yang memakai baju wol (*ash-shuffiyyah*).[39] Dengan demikian, keterkaitan antara kata sufi dan *shuf* telah beredar sejak pertengahan abad kedua Hijriah. Bahkan sebelum itu, Ibn Sirin (w. 110 H/728 M) pernah mengutuk pemakaian bulu domba itu karena pengaruh zahid-zahid tertentu untuk meniru Nabi Isa a.s.[40]

Ibn Khaldun dalam hal ini menegaskan, bahwa kata *sufi* merupakan kata jadian dari *shuf*. Tetapi perlu diingat, bukan sekadar karena ia memakai pakaian yang terbuat dari bulu domba (*shuf*) itu, seseorang disebut sufi.[41] Pernyataan Ibn Khaldun ini jelas memberikan peringatan kepada kita akan pentingnya memahami esensi atau hakikat daripada formalitas (simbol-simbol) yang digunakan. Hal yang demikian ini dimaksudkan agar perilaku sufi betul-betul termanifestasikan dalam kehidupan keseharian.

Dari derivasi-derivasi kata di atas mengisyaratkan betapa sulitnya memberikan definisi tentang tasawuf. Meskipun demikian, para ulama, baik dari kalangan sufi sendiri maupun bukan sufi, mencoba memberikan batasan-batasan tentang apa dan bagaimana tasawuf itu. Beberapa definisi diajukan oleh mereka, di antaranya sebagaimana yang disampaikan Ibrahim Hilal sebagai berikut.

"Tasawuf adalah memilih jalan hidup secara zuhud, menjauhkan diri dari perhiasan hidup dalam segala bentuknya. Tasawuf itu adalah bermacam-macam ibadah, *wirid*-an lepas, berjaga di waktu malam dengan memperbanyak shalat dan *wirid*, sehingga lemahlah unsur jasmaniah dalam diri seseorang dan semakin kuatlah unsur ruhaniah atau jiwanya".[42]

Secara istilah (*terminologis*) ada banyak pengertian yang dimunculkan di sini. Abu al-Hasan asy-Syadzili (1258 M), guru spiritual terkenal dari Afrika Utara—sebagaimana dikutip Fadhlalla Haeri—mengartikan, tasawuf sebagai "praktik-praktik amalan dan latihan dalam diri seseorang melalui ibadah dan penyembahan lain guna mengembalikan diri kepada Allah Swt." Sementara Ahmad Zarruq (1494 M) dari Maroko, cukup luas mendefinisikan tasawuf sebagai "pengetahuan yang dapat menata dan meluruskan hati serta membuatnya istimewa

38. A.J. Arberry, *Sufism, an Account of The Mystics of Islam* (London: Unwin Poperbacks, 1979), hlm. 40.
39. TH. E. Homerin, *Jurnal al-Hikmah*, hlm. 92.
40. A.J. Arberry, *Sufism*, hlm. 40.
41. Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 370–371.
42. Ibrahim Hilal, *at-Tashawwuf al Islamiy bain ad-Din wa al-Falsafah* (Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), hlm. 1.

bagi Allah, mempergunakan pengetahuan tentang Islam,—secara khusus tentang hukum—yang kemudian mengaitkan pengetahuan tersebut guna meningkatkan kualitas perbuatan, serta memelihara diri dalam batasan-batasan hukum Islam dengan harapan muncul kearifan pada dirinya".[43]

At-Taftazani juga mencoba memberikan definisi yang hampir mencakup seluruh unsur substansi dalam tasawuf sebagai "sebuah pandangan filosofis kehidupan yang bertujuan mengembangkan moralitas jiwa manusia yang dapat direalisasikan melalui latihan-latihan praktis tertentu (*riyadliyyat 'amaliyyah mu'ayyanah*) yang mengakibatkan larutnya perasaan dalam hakikat transendental (*al-haqiqat al-asma*). Pendekatan yang digunakan adalah *dzauq* (cita-rasa) yang menghasilkan kebahagiaan spiritual (*as-sa'adat ar-ruhiyyah*). Pengalaman yang tak kuasa diekspresikan melalui bahasa biasa karena bersifat emosional dan individual (*wujdaniyyat ath-thabi' wa dzatiyah*)".[44]

Dari sini, selanjutnya akan dapat diketahui, siapakah dan atau bagaimanakah yang benar-benar disebut sufi dan sebaliknya. Abu Hamzah al-Baghdadi memberikan perbedaan antara sufi betulan dengan sufi palsu dengan menunjukkan kriteria-kriterianya. Dia mengatakan: "Tanda sufi yang benar adalah dia menjadi miskin setelah kaya, hina setelah mulia, dan dia bersembunyi setelah terkenal. Tanda seorang sufi palsu adalah dia menjadi kaya setelah miskin, menjadi objek penghormatan tinggi setelah mengalami kehinaan, dan dia menjadi masyhur setelah tersembunyi".[45]

Dengan demikian, bila dikaji lebih mendalam, pada hakikatnya tasawuf itu mengandung dua prinsip. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh 'Abd ar-Rahman Badawi dalam kitabnya, *Tarikh at-Tashawwuf al-Islami*[46]. Dua hal tersebut adalah pertama, pengalaman batin dalam hubungan langsung antara seorang hamba dengan Tuhan, dengan cara tertentu di luar logika akal, yaitu dengan bersatunya subjek dengan objek yang menyebabkan yang bersangkutan "dikuasai" gelombang kesadaran seakan dilimpahi cahaya yang menghanyutkan perasaan, sehingga tampak baginya suatu kekuatan gaib menguasai diri dan menjalar di segenap jiwa raganya. Oleh karena itu, dia menamakan cahaya itu sebagai "tiupan-tiupan" transendental yang menyegarkan jiwa. Pengalaman seperti ini sering diiringi

43. Syaikh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism* (USA: Element, Inc., 1993), hlm. 2.
44. At-Taftazani, *Madkhal,* hlm. 8.
45. Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah,* hlm. 280.
46. 'Abd ar-Rahman Badawi, *Tarikh at-Tasawwuf al-Islami* (Kuwait: Wikalat al-Mathbu'ah, 1975), hlm. 18–19.

dengan gejala-gejala psikologis, seperti merasa adanya peristiwa atau suara-suara terdengar atau seakan terlihat olehnya sesuatu yang bersifat paranormal.

Kedua, dalam tasawuf, "kesatuan" Tuhan dengan hamba adalah sesuatu yang memungkinkan, sebab jika tidak, tasawuf akan berwujud sekadar moralitas keagamaan. Pandangan ini didasarkan kepada keyakinan terhadap wujud absolut yang merupakan satu-satunya wujud yang nyata. Komunikasi dan hubungan langsung dengan Tuhan berlaku dalam taraf-taraf yang berbeda hingga mencapai "kesatuan paripurna", yaitu tidak ada yang "terasa" kecuali Yang Esa. Dari sini, perjalanan tasawuf dikatakan sebagai tangga pendakian transendental yang tingkatan-tingkatannya berakhir pada Dzat Yang Transenden. Ia adalah perjalanan pendakian (*mi'raj*) hingga mencapai puncak "kesatuan paripurna".[47]

Masih ada banyak pengertian yang dimunculkan oleh para ahli terkait dengan tasawuf di sini. Ma'ruf al-Karkhi, sebagaimana dikutip As-Suhrawardi, tasawuf ialah mengambil hakikat dan putus asa terhadap apa yang ada di tangan makhluk, maka siapa yang tidak benar-benar fakir, dia tidak benar-benar bertasawuf.[48] Abu al-Husain al-Nuri mengatakan, tasawuf bukanlah sekadar tulisan dan ilmu, melainkan ia adalah akhlak mulia. Sekiranya ia hanya sekadar tulisan maka dapat diusahakan dengan sungguh-sungguh; seandainya ilmu itu akan diperoleh dengan belajar. Namun, tasawuf hanya dapat dicapai dengan cara berakhlak dengan akhlak Allah; dan engkau tidak akan mampu menerima akhlak ilahiyah hanya dengan ilmu dan tulisan.[49]

Al-Junaid al-Baghdadi mengatakan, tasawuf adalah "keluar dari budi perangai yang tercela dan masuk kepada budi perangai yang terpuji".[50] Ali ibn Sahal al-Ashfahani menjelaskan, tasawuf adalah selalu berharap berteman dengan Tuhan dan mengosongkan dari selain Tuhan.[51] Dalam kaitan ini, Abu Muhammad al-Jariri menjelaskan, tasawuf adalah masuk ke dalam akhlak yang mulia dan keluar dari semua akhlak yang hina.[52] Al-Kanani juga memberikan penjelasan, tasawuf adalah akhlak mulia. Barangsiapa yang bertambah baik akhlaknya, bertambah pula kejernihan hatinya. Menurut Sahl ibn Abdullah al-Tustari, tasawuf ialah sedikit makan, tenang menuju Allah, dan menjauhi manusia. Kemudian, menurut

47. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 30.
48. As-Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif* (Kairo : al-Maktabah al 'Alamiyah, 1359 H.), hlm. 41.
49. Lihat Nicholson, *The Mystics.*, hlm. 32.
50. Lihat Ibrahim Basyuni, *Nasy'atut at-Tasawwuf*, hlm. 19.
51. Nicholson, *The Mystics*, hlm. 34.
52. Lihat Qusyairiy, *ar-Risalat*, hlm. 137.

Abu 'Abdillah ibn Hafif, tasawuf adalah sabar dalam menerima ketentuan Allah, dan ridha terhadap apa yang diberikan, serta berpegang teguh pada kefakiran dan kesanggupan berkorban. Selanjutnya, Abu Bakar asy-Syibli mengatakan, tasawuf adalah mengikatkan diri dengan Allah dan memutuskan hubungan dengan makhluk-Nya. Sementara Ad-Darani mengatakan, tasawuf adalah terbukanya pengetahuan atau penglihatan mata hatinya sehingga tidak satu pun yang dilihatnya kecuali Dia Yang Satu, yakni Tuhan.[53] Abu Husain al-Muzain memberikan penjelasan, bahwa tasawuf adalah bahwa engkau bersama Allah tanpa ada penghubung (*'alaqah*).[54]

Terkait dengan *ta'rif* (pengertian) tasawuf tersebut, seorang sufi modern, K.H. Achmad Siddiq (selanjutnya disebut Kyai Achmad) berpendapat, "tasawuf adalah pengetahuan tentang semua bentuk tingkah laku jiwa manusia, baik yang terpuji maupun tercela; kemudian bagaimana membersihkannya dari yang tercela itu dan menghiasinya dengan yang terpuji, bagaimana menempuh jalan kepada Allah dan berlari secepatnya menuju kepada Allah."[55]

Dari pengertian di atas, Kyai Achmad memandang bahwa tasawuf secara substansial mengandung dua ajaran penting. Pertama, tasawuf mengajarkan tentang bagaimana pembersihan jiwa dari sifat-sifat yang tercela/merusak (*at-takhalli 'an al-muhlikat*) dan mengisi atau menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (*at-tahalli bi al-munjiyat*) sehingga menimbulkan pengaruh-pengaruh positif pada jiwanya. Kedua, tasawuf mengajarkan tentang bagaimana cara/jalan yang ditempuh untuk bisa menjadikan jiwa tersebut bisa sampai kepada Allah secepat mungkin (*al-wushul ila Allah*). Dengan kata lain, tasawuf sebenarnya tidak hanya mengajarkan tentang materi tasawuf, tapi juga membicarakan mengenai metode/cara penempuhannya. Dengan demikian, pengertian tasawuf yang dikemukakan Kyai Achmad di atas, secara substansial sebenarnya tidak jauh berbeda dengan pengertian tasawuf yang pernah diajukan para pemikir maupun praktisi sufi sebelumnya.

---

53. Basyuni, *Nasy'atut at-Ta;awwuf*, hlm. 21.
54. Basyuni, *Nasy'atut at-Ta;awwuf*, hlm. 24.
55. Achmad Siddiq, *Fungsi Tasawuf: Ruhul Ibadah, Tahdzibul Akhlaq, dan Taqarrub Ilallah* (Surabaya: PWNU Jatim, 1977), hlm. 19; Abu Nahid dan Kerabat AULA (selanjutnya disebut Nahid), *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang: Aqidah, Syari'ah dan Tasawuf, Khittah NU 1926, Hubungan Agama dan Pancasila, Negara RI Bentuk Final, Watak Sosial Ahlussunnah, Seni dan Agama* (Surabaya: Yayasan majalah AULA Jawa Timur, 1992), hlm. 27. Bandingkan dengan pengertian tasawuf yang diberikan oleh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili dalam *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Ghuyub* (Indonesia-Singapura-Jeddah: al-Haramain, tt.), hlm. 406.

Berangkat dari perspektif di atas, menurut Kyai Achmad, tasawuf pada hakikatnya mengandung tiga aspek. Pertama, aspek *akhlak* dengan segala hal yang berkaitan dengannya. Ini merupakan pengejawantahan dari tasawuf, yang merupakan bukti utama bagi adanya tasawuf pada diri seseorang. Aspek ini meliputi dua hal, yaitu menyucikan diri dari akhlak tercela/merusak (التخلى عن المهلكات),[56] dan menghiasi diri dengan akhlak yang terpuji/menyelamatkan (التحلى . بالمنجيات)[57] Oleh karena itu, Kyai Achmad melihat bahwa *akhlak* adalah bagian dari pembahasan tasawuf.[58] Kedua, aspek *adzwaq*, yang meliputi hal-hal yang sangat sulit dirumuskan dengan kata-kata, karena merupakan hasil cita rasa, intuisi dan *kasyaf*. Bahkan, ada ungkapan: "علمنا هذا إشارة فاذا صار عبارة فنى" (ilmu kita ini –tasawuf *mukasyafah*— hanyalah isyarat-isyarat. Kalau dijadikan ibarat (rumusan/ susunan kata-kata) maka hilanglah "nilainya". Aspek ini harus senantiasa tetap pada "kemurnian dan kebenarannya" menurut agama.

Ketiga, aspek aliran filsafat, yang merupakan akibat dari dikaitkannya aspek *adzwaq* dengan filsafat dan dengan segala macam ragamnya, dengan segala metode pemikirannya. Sesungguhnya, aspek ini tidak ada hubungannya dengan Islam. Bahkan, adakalanya penganut suatu aliran filsafat bisa "keluar dari *akidah Islamiyyah*" ketika filsafat yang dianutnya bertentangan dengan ajaran Islam. Meskipun ada segolongan penganut filsafat mengklaim dirinya sebagai *Islam sejati*.[59] Hal ini menjadi fokus kritikan Kyai Achmad, kenapa sering kali ditemukan suatu penganut aliran filsafat tertentu yang jauh dari ketentuan-ketentuan Islam sehingga bisa mendistorsi kemurnian dan kebenaran ajaran Islam itu sendiri.

Dengan demikian, titik penekanan ajaran tasawuf sebenarnya adalah moral sehingga dapat dipahami, bahwa tasawuf adalah moral itu sendiri—baik moral

---

56. Maksud dari *akhlak* tercela (*madzmumah*) adalah maksiat lahir dan batin. Maksiat lahir adalah segala sifat tercela yang dikerjakan oleh anggota lahir, seperti tangan, mulut, dan mata. Maksiat batin ialah segala sifat tercela yang diperbuat oleh anggota batin, yaitu hati. Sifat-sifat tercela itu misalnya *hasad* (dengki), *hiqd* (rasa mendongkol), *su` adz-dzann* (buruk sangka), *takabbur* (sombong), *'ujub* (membanggakan diri), *riya`* (pamer), *bukhl* (kikir), *ghadlab* (marah), cinta harta (*hubb ad-dunya*), kekuasaan dan kemegahan, dan sebagainya. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 9. Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 13.
57. Maksud dari sifat-sifat terpuji (*mahmudah*) adalah berupa taat lahir dan taat batin. Maksudnya adalah berusaha agar setiap gerak perilaku selalu berjalan di atas ketentuan agama, baik kewajiban bersifat *luar* atau ketaatan lahir maupun yang bersifat *dalam* atau ketaatan batin. Hal yang dimaksud taat lahir/luar, misalnya shalat, puasa, haji, dan sebagainya. Sementara taat batin/dalam, seperti iman, ikhlas, jujur, taubat, sabar, *khauf, faqr, qana'ah*, syukur, *raja`*, zuhud, dan sebagainya. *Ibid.*, hlm. 12; Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, 8–9. Bandingkan dengan kriteria sifat-sifat tercela yang dirumuskan Al-Ghazali dalam kitab *Kitab al-Arba'in fi Ushul ad-Din* (Berut: Dar al-Jil, 1988), hlm. 19.
58. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 18; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 26.
59. Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 28–29; Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 19.

manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesamanya, maupun manusia dengan lingkungannya. Pendapat Kyai Achmad di atas tampaknya sejalan dengan apa yang dikatakan At-Taftazani, yang menganggap bahwa tasawuf juga berarti semangat Islam sebab semua hukum Islam berdasarkan landasan moral.[60]

Di samping itu, menurut Kyai Achmad, ada dua batasan penting yang juga harus dilihat secara riil ketika tasawuf menjadi wilayah kajian ilmiah, yakni tasawuf sebagai disiplin ilmu, dan sebagai amalan yang harus dipraktikkan dalam kehidupan keseharian. Dalam kaitan ini, Kyai Achmad memberikan tiga perspektif, yaitu orang yang banyak pengetahuannya dalam ilmu tasawuf, disebut ahli ilmu tasawuf (meskipun tidak mengamalkan sama sekali); orang yang banyak mengamalkan tasawuf, disebut dengan sufi; dan orang yang masih belajar (masih memaksa-maksa diri atau berpura-pura) bertasawuf, disebut dengan *mutashawwif*.[61]

Ada tiga kelompok yang dapat ditangkap dari ungkapan Kyai Achmad di atas, yaitu (1) kelompok yang hanya mempelajari, mengamati, mengkaji, dan meneliti tasawuf dalam batas-batas keilmuan yang dimilikinya semata, sebatas sebagai dokumen pengetahuan saja, tidak untuk dipraktikkan dalam kehidupan keseharian. Orang-orang yang termasuk dalam kelompok ini adalah para pengamat, pengkaji, dan peneliti; (2) Kelompok yang memang belajar secara benar dan serius tentang tasawuf; untuk selanjutnya dipahami, dihayati, dan diamalkan secara benar, *istiqamah* dan konsekuen, sehingga nilai-nilai yang ada pada tasawuf bisa menjiwai seluruh aspek hidup dan kehidupannya; (3) Kelompok yang tidak atau kurang serius dalam mempelajari tasawuf, dan memang tidak mempunyai keinginan untuk menjadi pengamal tasawuf. Dalam hal ini, kadang-kadang yang demikian itu terlihat seakan-akan seperti pengikut dan pengamal tasawuf, tetapi sebenarnya adalah bukan pengamal tasawuf yang sungguh-sungguh. Kelompok terakhir ini yang kadangkala menjadikan ajaran tasawuf mengalami distorsi.

Kyai Achmad juga mengakui adanya kesulitan tentang munculnya rumusan tasawuf yang berbeda-beda itu. Dalam hal ini, Kyai Achmad mempunyai pendapat yang tampaknya tidak berbeda dengan At-Taftazani, Schimmel, dan W.T. Stace di atas. Akan tetapi, menurut Kyai Achmad, dengan banyaknya rumusan yang dimunculkan, akan lebih jelas dan mantap penghayatan seseorang terhadap tasawuf. Karena itu, Kyai Achmad memberikan batasan secara jelas mengenai tasawuf. Dia mengatakan, hakikat dan maksud dari ajaran tasawuf itu adalah:

60. At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 12.
61. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 19.

1. *Zuhud* terhadap dunia, hanya condong ke akhirat, dan *ijtihad* (bersungguh-sungguh) dalam menaati perintah Allah Swt.;
2. Menyucikan diri (jiwa) dari kotoran-kotoran manusiawi sampai bersih dan jernih, dan mencerminkan hakikat dan rahasia ketuhanan;
3. *Fana`* nya diri seorang sufi dari segala-galanya selain Allah sehingga tidak melihat sesuatu yang *maujud bidzatihi* selain Allah semata;
4. Mengikuti Rasulullah Saw. dalam segala hal: sabdanya, amalnya, dan tingkah lakunya;
5. Semua pengertian yang tersebut di atas secara bersama-sama. Karena semua maksud di atas satu sama lain selalu bergandengan, berkaitan, dan berurutan.[62]

Dengan demikian, menurut Kyai Achmad, yang disebut sufi yang sesungguhnya adalah yang mewarisi ilmu dan amal Rasulullah Saw., juga mewarisi akhlak yang sesuai dengan batin (mental) beliau yang berupa: zuhud, *wara'*, takut (kepada Allah), berharap (akan *ridha*-Nya), sabar, *hilm* (stabilitas mental), kecintaan (kepada Allah dan segala yang dicintai oleh-Nya), dan *ma'rifah* (penghayatan yang tuntas tentang ketuhanan).[63]

Dari beberapa definisi tasawuf di atas, dapat diketahui bahwa tasawuf merupakan suatu upaya pendekatan diri pada Allah Swt. melalui kesadaran murni dengan memengaruhi jiwa secara benar untuk melakukan berbagai latihan-latihan (*riyadlah*), baik secara fisik maupun mental, dan dengan melakukan berbagai ibadah sehingga aspek *uluhiyah* dan *ruhaniyah* dapat mengungguli aspek *duniawiyah* dan *jasadiyah*. Jadi di sini, tasawuf bukanlah perpindahan dari alam fisik (kebendaan) ke alam ruhani, yang mempunyai implikasi bahwa sufi akan meninggalkan materi. Tasawuf itu merupakan suatu *ijtihad* dan *jihad* (upaya sungguh) untuk mengeliminasi dominasi materi dalam kehidupan. Artinya, materi masih tetap dibutuhkan sebagai sarana mencapai tujuan hidup, mendekatkan diri kepada Allah Swt.

Di samping itu, dapat dipahami juga, bahwa pada hakikatnya tasawuf tidak bisa dilepaskan dari dua prinsip di atas. Dengan banyak dimunculkannya definisi tasawuf tersebut, akan dapat ditemukan pengertian-pengertian yang saling melengkapi. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ajaran inti dari tasawuf

62. At-Taftazani, *Madkhal,* hlm. 31; Siddiq, *Fungsi Tasawuf,* hlm. 21–22.
63. Lihat Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah* (Surabaya: Balai Buku, 1980), hlm. 25.

adalah mengajarkan dan mengajak semua umat tentang bagaimana seharusnya menentukan sikap mental (ruhaniah) manusia dan mengangkatnya dari derajat yang paling rendah (*asfala safilin*), yang condong diperbudak oleh kehendak hawa nafsu (biologis)-nya, menuju ke arah yang lebih tinggi, yaitu ke arah kesucian ruhani untuk mendapatkan *ridha* Allah Swt. sehingga mendapatkan derajat tertinggi di hadapan Allah, yaitu *ahsan taqwim*.

Dengan demikian, dapat disederhanakan bahwa pengertian tasawuf, baik dalam perspektif bahasa/etimologis (*lughowi*) dan istilah/terminologis, sebagaimana dilihat pada tabel berikut.

Tasawuf	Berasal dari kata:
Bahasa/etimologis	• *Shaff*, yang berarti saf atau baris. • *Shafa* yang berarti bersih. • *Shuffah* atau *shuffat al-masjid*, serambi masjid. • *Shuf*, yang berarti bulu domba. • *Sophos* (bahasa Yunani) yang berarti *hikmah* (kebijaksanaan). • *Shaufana*, yaitu sejenis buah-buahan (*a kind of vegetable*), yang berbentuk kecil dan berbulu yang banyak tumbuh di gurun pasir Arab. • *Shuffah* artinya suatu kamar di samping Masjid Nabawi yang disediakan untuk sahabat Nabi dari golongan Muhajirin yang miskin.
Istilah/terminologis	(التصوف هوعلم عن أحوال النفس محمودها ومذمومها وكيفية تطهيرها من المذموم منها وتحليتها بالإتصاف بمحمودها وكيفية السلوك والسير الى الله تعالى والفرار إليه) • Tasawuf adalah pengetahuan tentang semua bentuk tingkah laku jiwa manusia, baik yang terpuji maupun tercela; kemudian bagaimana membersihkannya dari yang tercela itu dan menghiasinya dengan yang terpuji, bagaimana menempuh jalan kepada Allah dan berlari secepatnya menuju kepada Allah.

Istilah/terminologis	(... الصوفى ورث العلم والعمل وزاد عليهما بوراثة الأخلاق التى كان عليها باطنه صلعم من زهد وورع وخوف ورجاء وصبر وحلم ومحبة ومعرفة). • Sufi adalah yang mewarisi ilmu dan amal Rasulullah Saw., juga mewarisi akhlak yang sesuai dengan batin (mental) beliau yang berupa: zuhud, *wara'*, takut (kepada Allah), berharap (akan *ridha*-Nya), sabar, *hilm* (stabilitas mental), kecintaan (kepada Allah dan segala yang dicintai oleh-Nya), dan *ma'rifah* (penghayatan yang tuntas tentang ketuhanan.

BAB III

Tasawuf Pada Masa Nabi Saw dan Para Sahabat

Rasulullah Saw.; *Sanad* Pertama dalam Bertasawuf

Kehidupan Rasulullah Saw. dalam perspektif tasawuf dapat kita bagi dalam dua fase. Pertama, fase kehidupan beliau sebelum diangkat menjadi Rasul, dan kedua fase kehidupan beliau setelah diangkat menjadi Rasul. Dalam setiap fase ini, para sufi mendapatkan adanya suatu sumber yang kaya dengan berbagai ilmu dan amal, khususnya yang terkait dengan pola kehidupan sufistik Nabi Saw.

Muhammad Saw. dilahirkan di Makkah pada tanggal 12 Rabiul Awwal tahun 571 M. adalah putra Abdullah dan Aminah, dari keluarga bangsawan suku Quraisy. Kedua orangtuanya meski miskin tetapi terhormat. Sang ayah wafat ketika Muhammad belum lahir, dan ibundanya pun menyusul (wafat) ketika ia baru berusia sekitar enam tahun. Beliau tumbuh dewasa dalam naungan kakeknya, Abdul Muthalib. Kemudian setelah kakeknya wafat, beliau ikut pamannya, Abu Thalib. Sebagai anak laki-laki, Muhammad menjelajahi bukit-bukit di sekitar Makkah, menggembalakan kambing-kambing keluarganya. Jadi, semenjak kecil beliau telah terbiasa dengan kesepian hati sebagai seorang anak yatim-piatu di bawah kesusahan hidup dan kegersangan gurun pasir tandus Jazirah Arabia. Pada usia 25 tahun, beliau menikahi Khadijah, seorang wanita kaya yang 15 tahun lebih tua (40 tahun umurnya). Pada masa ini, Muhammad tak pernah berisri lagi. Pada saat itulah beliau dapat memperbaiki ekonomi hidupnya. Beliau mengelola

perdagangan istrinya dengan sangat hati-hati dan penuh dengan kejujuran dan amanah.

Dalam salah satu riwayat diceritakan bahwa pada setiap bulan Ramadhan, Nabi Muhammad Saw. selalu menyendiri di Gua Hira,[64] menghindari keramaian hidup, menghindari kelezatan dan kemewahan dunia, menghindari makan dan minum yang berlebihan dan mengurangi tidur serta merenungi wujud alam semesta yang ada. Ini semua membuat kalbu beliau menjadi jernih, yang kemudian mengantarkannya menuju kenabian, hingga Malaikat Jibril a.s. turun menyampaikan wahyu yang pertama (QS Al-'Alaq [96]: 1–5).

Tampak jelas bahwa *tahannus* dan *khalwah* yang dilakukan Muhammad Saw. itu bertujuan untuk mencari ketenangan jiwa dan kebersihan hati dalam menempuh liku-liku kehidupan yang beraneka ragam. Beliau berusaha untuk memperoleh petunjuk (*hidayah*) dari pencipta alam semesta, mencari hakikat kebenaran yang dapat mengatur segalanya dengan baik dan benar. Muhammad Husein Haikal menceritakan keadaan Nabi Saw. mengasingkan diri (*'uzlah*) ke Gua Hira ini, sebagai berikut.

> "Tahun berganti tahun dan kini telah tiba pada bulan Ramadhan. Ia pergi ke Gua Hira, ia kembali bermenung, sedikit demi sedikit ia bertambah matang, jiwanya pun semakin penuh. Sesudah beberapa tahun jiwa yang terbawa oleh kebenaran Tertinggi itu, dalam tidurnya ia bertemu dengan mimpi yang hakiki yang memancarkan kebenaran yang selama ini dicarinya. Bersamaan dengan itu pula dilihatnya hidup yang sia-sia, hidup tiada daya dengan segala macam kemewahan yang tiada berguna. Ketika itulah ia percaya bahwa masyarakatnya telah sesat dari jalan yang benar dan hidup keruhanian mereka telah rusak karena tunduk kepada *takhayyul*, berhala-berhala serta kepercayaan-kepercayaan semacamnya yang tidak kurang pula sesatnya".[65]

Kehidupan Rasulullah Muhammad Saw. di Gua Hira ini merupakan cikal bakal kehidupan yang nantinya akan dihayati oleh para *zahid* (asketis) ataupun sufi, di mana mereka menempatkan dirinya sendiri di bawah berbagai latihan ruhaniah (*riyadhah*), seperti sirna (*fana'*) di dalam *mustajas* (audiensi) dengan Allah sebagai buah dari *khalwat*. Imam al-Ghazali dalam komentarnya tentang penisbatan jalan yang ditempuh para sufi pada kehidupan Nabi ketika menyendiri di Gua Hira, sebagai berikut.

---

64. Lihat "Gerakan Zuhud dalam Islam", dalam *http://www.sarjanaku.com/2011/11/gerakan-zuhud-dalam-islam.html*, diantar pada 27 November 2012, hlm. 6.
65. Lihat Muhammad Husein Haikal, *Hayah Muhammad* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1967).

"Manfaat pertama (dari mengisolasi diri) ialah pemusatan diri dalam beribadah, berpikir, mengakrabkan diri di dalam *munajat* dengan Allah, dengan menghindari hubungan dengan makhluk, serta menyibukkan diri dengan mengungkapkan rahasia-rahasia Allah tentang persoalan dunia dan akhirat maupun kerajaan langit dan bumi. Inilah yang disebut kekosongan dalam bergaul serta mengisolasi diri. Mengisolasi diri jelas lebih baik bagi mereka (para sufi). Bahkan Rasulullah Saw. pada permulaan kenabiannya, hidup menyendiri di Gua Hira dan mengisolasi diri, sehingga cahaya kenabian dalam diri akan menjadi kuat. Karena itu semua makhluk tidak akan sanggup menghalangi beliau dari Allah. Sebab sekali pun tubuh beliau bersama makhluk, namun kalbu beliau selalu menghadap Allah".[6]

Dalam kontemplasinya dan meditasinya untuk mengingat Allah dan *munajatnya* di Gua Hira itu, putuslah hubungan ingatan dan tali rasa dari segala makhluk lainnya. Di sanalah bermudanya Muhammad Saw. mendapat *hidayah*, membersihkan hati dan menyucikan jiwa serta total dari segala noda penyakit yang biasanya menghinggapi setiap sukma. Bahkan, waktu itu pulalah memuncaknya kebesaran, kesempurnaan, dan kemuliaan jiwa Muhammad Saw. yang membedakan beliau dari manusia biasa. Dengan demikian, di Gua Hira tersebut dimulainya pengasahan dan penempaan kalbu dan jiwa Rasulullah Saw. hingga bercahaya yang berkilauan dan cemerlang, sekaligus dapat menembus alam jagat raya serta membuka *hijab* alam kegelapan, sehingga beliau memperoleh ilmu dan wawasan yang sangat berguna untuk masa depan umat manusia.

Diriwayatkan bahwa Aisyah ra. berkata: "Yang pertama-tama dialami Rasulullah Saw. dalam hal wahyu ialah mimpi benar (hakiki) dalam tidur. Beliau telah melihat dalam mimpinya itu cahaya kebenaran yang setiap saat beliau mohonkan, seperti terbitnya subuh, maka mulailah kesenangan beliau menyendiri. Beliau selalu mendatangi Gua Hira dalam beberapa malam, dengan membawa bekal untuk kesendiriannya di sana. Setelah itu, beliau kembali kepada Khadijah dan mengambil sedikit bekal yang serupa. Hal demikian berlangsung sampai Malaikat Jibril a.s. mendatangi beliau, ketika Rasulullah sedang berada di Gua Hira, atau hal ini berlangsung sampai beliau diangkat menjadi Rasulullah Saw. Perspektif sosiologis pada masa itu, yang dilihat Rasul dalam mimpi ketika bertahannus ialah sesuatu yang hakiki (kebenaran) yang menuncar dari sela-sela remangnya, yang membuat jalan yang dihadapinya menjadi terang benderang dan menunjukkan kepadanya di mana kebenaran itu. Tirai gelap gulita yang selama ini menjerumuskan masyarakat Quraisy ke dalam lembah paganisme dan

---

66. Muhammad 'Abduh, *Risalah al-Tauhid* (Kairo: Tp., Tt.), Vol. II.

penyembahan berhala, menjadi terbuka. Sinar terang benderang yang memancar di hadapannya itu dan kebenaran yang telah menunjukkan jalan kepadanya itu ialah Yang Maha Esa.

Mengenai kehidupan Nabi Saw. setelah turunnya wahyu, fase ini pun ditandai asketisisme (zuhud), dan pengendalian diri dalam makan maupun minum. Pengisian ruhaniah dengan amal-amal saleh yang merupakan sumber kekayaan atau khazanah tersendiri bagi para sufi. Rasulullah Saw. pada fase ini selalu mewajibkan diri tetap dalam keadaan sederhana, banyak beribadah dan shalat *tahajjud*. Keadaan ini berlangsung sampai turunnya teguran dari Allah sebagai berikut: "*Tha ha ma anzalna 'alaika Al-Qurana li tasyqa (Tha haa)*; Kami tidak menurunkan Al-Quran ini kepadamu agar kamu menjadi susah.[67] Kehidupan sederhana Nabi ini memang atas dasar kehendak beliau sendiri. Husein Haikal dalam bukunya, *Hayatu Muhammad*, menulis:

> "Kesederhanaan atau ketidak-inginannya terhadap dunia ini bukanlah semacam kesederhanaan demi kesederhanaan. Bahkan keduanya bukanlah semacam kewajiban agama. Sebab dalam Al-Quran difirmankan: Makanlah di antara rezeki yang baik yang telah kami berikan kepadamu.[68] Dalam sebuah hadis dikatakan bahwa, bekerjalah untuk duniamu seakan akan kamu hidup selamanya dan bekerjalah untuk akhiratmu seakan akan kamu akan mati besuk". Maksud Rasulullah Saw. ialah beliau ingin memberi suri teladan bagi manusia tentang ketangguhan sikap yang tidak mengenal lelah. Selain itu agar membuat orang yang berkeprihadian seperti itu tidak diperbudak oleh kekayaan dan kekuasaan atau yang lainnya yang membuat hal-hal selain Allah Swt. menjadi berkuasa".[69]

Mengenai intensitas ibadah Rasulullah Saw. antara lain diriwayatkan bahwa Aisyah r.a. berkata kepada beliau sewaktu dilihatnya beliau begitu lama mengerjakan shalat malam sehingga kedua telapak kaki beliau bengkak-bengkak/melepuh. Aisyah bertanya, "*Wahai Rasulullah Saw. mengapa ini kau lakukan, bukankah Allah telah mengampuni segala dosamu, baik yang lalu ataupun yang akan datang?*" Rasulullah Saw. menjawab: "*Tidakkah patut aku bersenang menjadi seorang hamba yang bersyukur*" (HR Bukhari dan Muslim).

Aisyah berkata: "Dalam sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan, sampai beliau meninggal dunia, beliau selalu *i'tikaf* di masjid. Abu Hurairah r.a. meriwayatkan

67. QS Tha Hi (20): 1-2.
68. QS Al-Baqarah (2): 57
69. Haikal, *Hayatu Muhammad*.

bahwa pada tahun menjelang Nabi wafat, pada bulan Ramadhan, beliau *iktikaf* selama dua puluh hari.

Dalam hal akhlak, beliau adalah seorang yang berakhlak sempurna sebagaimana difirmankan oleh Allah: "*Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang luhur (Agung)*".[70] Suatu ketika Aisyah r.a. ditanya tentang akhlak Rasulullah, Aisyah menjawab: "*Akhlak Rasulullah adalah Al-Quran*" (HR Imam Ahmad).

Di antara akhlak Rasulullah Saw. yang lain ialah kasih sayangnya terhadap semua makhluk. Allah berfirman: "*Sesungguhnya, telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri. Terasa berat olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, sangat belas kasih dan penyayang terhadap orang mukmin*".[71]

Anas bin Malik menceritakan, pada suatu hari beberapa orang ahli ibadah mengunjungi istri Nabi untuk menanyakan bagaimana cara beliau beribadah. Sesudah Aisyah menceritakan bagaimana sibuknya Nabi Saw. pada siang dan malam dengan shalat dan doanya, orang-orang itu menggeleng-gelengkan kepalanya dan berkata: "Apakah artinya kegiatan dan kesungguhan kita selama ini dibandingkan dengan ibadah Rasulullah". Mendengar hal itu, seorang di antara mereka berkata, bahwa ia akan mengerjakan ibadah/shalat terus-menerus siang dan malam hari. Yang lain berkata pula, bahwa ia berjanji akan terus-menerus setiap hari berpuasa; dan yang lain lagi berkata, bahwa ia tidak akan kawin selama-lamanya. Tatkala kabar itu sampai pada Rasulullah Saw., beliau pun memanggil semua orang itu untuk menjelaskan duduk perkaranya, kemudian beliau bersabda: "Bagiku segala ibadah yang kukerjakan itu kurasa ringan, tetapi belum tentu bagimu. Tidakkah kukehendaki yang demikian itu untuk kamu kerjakan pula. Demi Allah, bahwa aku adalah seorang yang lebih takut kepada Allah, namun aku pun berpuasa dan berbuka, aku shalat pada malam hari dan melunangkan waktu untuk tidur, aku kawin dan bergaul dengan isteriku. Maka barangsiapa yang tidak senang dengan cara-ku ini ia tidak termasuk golonganku".

Memang demikianlah ibadah Nabi Saw., tetapi janganlah orang menyangka bahwa ia akan memberatkan sedemikian itu kepada orang lain. Aisyah menerangkan, banyak sekali Nabi menyembunyikan amalan-amalan di depan umum, karena takut akan memberatkan yang mungkin orang lain tak akan

70. QS Al-Qalam (68): 4
71. QS At-Taubah (9): 128.

mampu mengerjakannya, atau takut bahwa tiap amal itu dianggap wajib semuanya. Jika ia memimpin shalat, ia sangat menjaga agar kepemimpinannya itu tidak memberatkan bagi pengikutnya. Sering kali ia mempercepat shalatnya, sering kali memendekkan bacaan-bacaan dan doanya, sering kali memendekkan khotbah dan segala sesuatu yang dianggap dapat menyusahkan bagi pengikutnya.[72]

Tidak sedikit pula ucapan-ucapan Nabi Saw. yang menerangkan ajaran-ajaran moral dan menyeru pada asketisisme, sebagaimana sabdanya: "*Jauhilah kelezatan hidup di dunia, Allah akan mencintaimu, dan jauhilah apa yang ada di tangan orang banyak, supaya manusia pun cinta akan engkau*" (HR Ibn Majah, Thabrani, dan Baihaqi). Sabdanya lagi: "*Apabila Tuhan Allah menghendaki seorang hamba-Nya menjadi orang yang baik, diberikannyalah paham akan rahasia agama, ditumbuhkannya zuhud terhadap dunia dan diberinya anugerah dapat memandang yang gaib dan cela dirinya sendiri*" (HR Baihaqi). Lebih jauh lagi beliau pun bersabda: "*Apabila engkau melihat ada orang yang zuhud terhadap dunia, dekatilah dia, sebab itulah orang yang telah diturunkan oleh Allah hikmah kepadanya*" (HR Abu Ya'la).

Sebagian doa-doa Nabi Saw. juga mengandung ajaran-ajaran tasawuf, misalnya beliau berdoa: "Allahumma, *ya Allah kepada Engkau aku menyerahkan diriku, kepada Engkau aku beriman, kepada Engkau aku bertawakkal, kepada Engkaulah aku akan menuju, dan dengan Engkaulah aku melawan segenap penghalangku*" (HR Bukhari dan Muslim). *Allahumma*, jadikanlah hamba ini seorang hamba yang bersyukur, jadikanlah hamba ini seorang hamba yang sabar, dan jadikanlah aku ini kecil di mata-Mu, tetapi besar di mata manusia (Hadis Hasan dikeluarkan oleh al-Bidzar)". Beliau juga sering berdoa: "*Ya Allah tolonglah aku dengan ilmu pengetahuan, hiasilah aku dengan kesabaran, muliakanlah aku dengan takwa dan indahkanlah aku dengan kesehatan*" (Rabi'i). Serta doa beliau: "*Ya Allah aku memohon kepadamu kesehatan, terlepas dari dosa, kepatuhan, akhlak yang baik serta Ridha terhadap takdir.*" (al-Bidzar dan Thabrani).

Dengan berlandaskan keagamaan, dengan kesigapan dan moralnya, seperti keberanian, ketangguhan, dan kebersihan dirinya; Muhammad Saw. memperoleh penghormatan dan kepercayaan orang banyak. Di samping itu, ia juga memiliki tingkah laku yang menarik sehingga dia dicintai dan dihormati mereka.

Dari paparan di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa dengan demikian apa yang diajarkan oleh kaum sufi, seperti *maqamat* dan *ahwal*, sebenarnya telah

72. Baca Abdul Baig, "Introduction to Sufism", dalam e-book *[illegible]*, Hlm. 5.

dipraktikkan dan diperintahkan/dianjurkan oleh Nabi Saw., dua abad sebelum istilah *tasawuf* atau *sufi* itu muncul. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa macam-macam tasawuf itu lahir sejak kelahiran Islam itu sendiri, yakni sejak Muhammad diangkat menjadi Rasul, atau bahkan sebelumnya seperti saat *tahannus* dan *khalwah*-nya di Gua Hira yang menjadi bibit pertama malam tasawuf di kemudian hari. *Isra'* dan *mi'raj* Nabi Saw. adalah realitas historis dan sosiologis yang mengisyaratkan bahwa manusia bisa berdialog dengan Tuhan karena dekatnya. Inilah nanti yang dijadikan rujukan dan sekaligus dikembangkan dalam aktivitas ketasawufan berikutnya.

Sahabat Nabi Saw., *Sanad* Kedua dalam bertasawuf

Kehidupan dan ucapan para sahabat juga merupakan sumber aktivitas kesufian tempat menimba ilmu para sufi. Kehidupan dan ucapan mereka penuh dengan hal-hal yang berkaitan dengan sikap zuhud (asketisisme), kehidupan sederhana, dan kepasrahan kepada Allah Swt. Sikap dan tindakan sehari-hari dalam realitasnya, para sahabat dengan sungguh-sungguh mengikuti jejak Nabi Saw. dalam semua ucapan dan kehidupan mereka di mana Allah Swt. dalam Al-Quran pun memuji mereka dengan:

> *"Orang-orang yang terdahulu, lagi yang pertama-tama (masuk Islam) di antara mereka orang-orang Muhajirin dan Anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan mereka pun ridha kepada Allah. Dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya, itulah kemenangan yang besar.*[73]

Rasulullah Saw. sendiri telah menegaskan betapa tingginya kedudukan para sahabat ini, seperti sabdanya: "Para sahabatku bagaikan bintang. Siapa pun di antara mereka yang kalian ikuti, niscaya kalian mendapatkan petunjuk." Karena itu para sufi memandang para sahabat sebagai suri teladan mereka.

Tentu saja tidak akan mungkin mengungkapkan seluruh aspek kehidupan dan ucapan para sahabat Rasulullah Saw., yang diriwayatkan telah menjadi sumber kehidupan ruhaniah para sufi. Di sini akan diungkapkan secukupnya dan beberapa hal yang berkaitan dengan masalah tersebut, dari beberapa orang sahabat, terutama

73. QS Al-Taubah (9): 100.

sahabat-sahabat besar tentang amalan-amalan dan ucapan-ucapan mereka yang menjadi salah satu sumber ajaran tasawuf.[74]

Dalam hal ini, mengenai kehidupan para sahabat secara global, Abu Atabah al-Hilwani melukiskannya: "Maukah kuberitakan kepadamu tentang hehidupan para sahabat Rasulullah Saw.? Pertama, bertemu dengan Allah adalah lebih mereka sukai daripada kehidupan. Kedua, mereka tidak gentar terhadap musuh, baik musuh itu sedikit ataupun banyak. Ketiga, mereka tidak jatuh miskin dalam hal duniawi, mereka begitu percaya terhadap rezeki Allah."

1. Abu Bakar ash-Shiddiq

Sejak masa-masa awal kehidupan Rasulullah Saw. telah ditunjukkan bahwa di antara sahabat-sahabat Nabi, Abu Bakar adalah yang terdekat pada Rasulullah, dialah orang pertama masuk agama Islam di antara orang laki-laki dewasa. Dia yang paling banyak memberikan pengorbanan, baik kepada Nabi khususnya, maupun kepada Islam umumnya. Tentang kedermawanannya, diceritakan bahwa pada setiap kali Rasulullah bertanya kepada sahabatnya, siapa yang bersedia memberikan harta bendanya, Abu Bakar menjawab: "Saya ya Rasulullah". Lalu diserahkannya 100 ekor unta, kemudian 100 ekor lagi, kemudian 100 ekor lagi, demikian seterusnya sampai tak seekor unta pun lagi yang tersisa padanya. Dari seorang hartawan dan saudagar besar yang kaya raya di Makkah sampai menjadi seorang "miskin", yang kadang-kadang harus menderita kelaparan. Tatkala Nabi bertanya kepadanya: "Apakah yang tinggal padamu lagi, jika seluruh unta ini kamu sumbangkan?" Abu Bakar menjawab: "cukup bagiku Allah dan Rasul-Nya".

Abu Bakar adalah seorang asketis sehingga diriwayatkan bahwa selama enam hari dalam seminggu ia selalu dalam keadaan lapar (puasa). Baja yang dimilikinya tidak lebih dari satu, beliau pernah berkata: "Jika seorang hamba begitu terpesona oleh suatu pesona (kiasan) dunia, Allah membencinya sampai ia meninggalkannya". Dia pernah memegang lidahnya seraya berkata: "Lidah inilah yang senantiasa mengancamku". Selanjutnya dia berkata: "Apabila seorang hamba telah dihinggapi *'ujub*, karena suatu kemegahan dunia ini, maka Tuhan akan murka kepadanya sampai kemegahan itu diceraikannya". Mengenai arti *takwa*, yakin dan rendah hati, dapat disimak dari ungkapannya: "Kami mendapatkan kedermawanan dalam *takwa*, kecukupan dalam yakin, dan kehormatan dalam

74. Baca pada "Gerakan Zuhud dalam Islam", dalam *http://www.sarjanaku.com/ 2011/11/gerakan-zuhud-dalam-islam.html*, diambil pada 27 November 2012, hlm. 4.

rendah hati", dan tentang *ma'rifah* dia berkata: "Barangsiapa merasakan sesuatu dari pengenalan terhadap Allah secara murni, dia akan lupa segala sesuatu selain Allah, dan menyendiri dari semua manusia". Al-Junaid dalam penuturannya tentang Abu Bakar, ia berkata: "Ungkapan terbaik dalam hal *tauhid* ialah Abu Bakar ash-Shiddiq. Maha suci Dzat yang tidak menciptakan jalan bagi makhluk untuk mengenal-Nya melainkan ketidakmampuan mengenal-Nya".

Sedangkan dalam hal beribadah kepada Allah, doa-doanya, kesederhanaannya, *ridha*nya, ketakutannya terhadap Allah, keshalehannya, kerendahhatiannya, kedermawanannya, serta hal-hal lainnya, yang kemudian menjadi landasan para sufi dalam hal pendapat tentang pengertian-pengertian itu. Hal ini telah dikemukakan Al-Muhib ath-Thabari dalam karyanya, *ar-Riyadh an-Nadhrah fi Manaqib al-'Asyrah*. Dari kisah-kisah itu dapat dilihat bahwa dalam kesehariannya Abu Bakar adalah sosok atau profil manusia yang berakhlak mulia dan prima yang selalu menjunjung tinggi nilai-nilai Islam yang agung yang penuh dengan nuansa spritualitas.

2. 'Umar ibn al-Khattab

Al-Khulafa' ar-Rasyidun yang kedua, 'Umar ibn al-Khattab terkenal dengan kebeningan jiwa dan kebersihan kalbunya sehingga Rasulullah Saw. bersabda: "Allah telah menjadikan kebenaran pada lidah dan kalbu Umar". Dia terkenal dengan kesederhanaannya. Diriwayatkan pada suatu ketika, setelah dia menjabat sebagai khalifah, dia berpidato dengan memakai baju bertambal dua belas sobekan. Diriwayatkan juga, pada suatu hari beliau pernah terlambat datang ke masjid, sehingga terlambat pula dilaksanakan shalat fardhu secara berjamaah karena pada setiap shalat fardhu biasanya beliaulah yang menjadi imam. Salah seorang temannya bertanya kenapa terlambat datang, 'Umar menjawab: "Kain saya sedang dicuci dan tidak ada lagi yang lainnya".

'Umar adalah seorang sahabat terdekat dan setia kepada Rasulullah Saw. Kebrilianan beliau dalam berpikir dan memahami syariat Islam diakui sendiri oleh Nabi Saw. Bahkan, beliau sebagai salah seorang sahabat yang dinyatakan Rasulullah akan masuk surga.

Pujian orang terhadap 'Umar rasanya tidak kalah dari pujian orang Syiah terhadap 'Ali bin Abi Thalib. Syiblinu' Mani menyimpulkan pribadi 'Umar sebagai berikut: "Banyak orang yang masyhur yang gagah berani, tetapi mereka tidak memiliki moral yang tinggi. Ada orang yang ketinggian amalnya menjulang, tetapi mereka tidak memiliki keagamaan. Sebagaimana orang dikaruniai kedua-duanya

tetapi mereka tidak mempunyai pencapaian ilmu pengetahuan dan kecerdasan untuk dibanggakan. Kajilah sekarang kepribadian 'Umar dari berbagai sudut, saudara akan menekuni bahwa ia sekaligus Alexander dan Aristoteles, Messiah dan Sulaiman, Imam Abu Hanifah dan Ibrahim bin Adham, semuanya terpadu menjadi satu".

Tentang makna *ridha* dan sabar, kita dapat melihat dalam sepucuk surat 'Umar yang ditujukan kepada Abu Musa al-Asy'ari sebagai berikut: "Seluruh kebajikan ada dalam *ridha*. Kalau engkau mampu, hendaklah engkau *ridha*, dan kalau engkau tidak mampu bersabarlah. 'Umar pun terkenal dengan kerendahan hatinya, sebagaimana pernah diriwayatkan bahwa beliau pernah berucap: "Maha Pengasih, Allah yang telah menunjukkan cela-cela diriku".

Kendatipun 'Umar seorang Khalifah dengan kekayaan negara yang berlimpah ruah, beliau tidak pernah tergiur oleh kekayaan duniawi itu. Dalam hal ini, barangkali perlu dikutip ucapan Tabhah bin Abdullah, katanya: "'Umar bukanlah termasuk orang yang pertama-tama masuk Islam, dan bukan pula orang yang paling awal berhijrah. Tetapi beliau adalah orang yang paling kurang perhatiannya terhadap duniawi, dan yang paling besar perhatiannya terhadap masalah akhirat, di antara kami".

Hamka memberikan ilustrasi yang cukup panjang mengenai sifat dan sikap 'Umar:

> "Pangkat khalifah dengan kekuasaan yang paling tinggi itu tidaklah mengurangi nilai kehidupan ruhaninya, bahkan sejak jadi khalifah itulah bertambah meningkatkan kehidupan demikian kepada diri beliau. Tatkala seorang bangsawan Persia datang hendak menghadap, kedapatan beliau sedang tidur istirahat karena terlalu banyak pekerjaannya di bawah sepohon kayu di tengah padang pasir, dan keringat mengalir di pipinya, seketika datang kiriman zakat dari Negeri Yaman, diadakan suatu pertemuan besar, karena beliau hendak memberikan nasihatnya. Lalu beliau memberikan nasihat supaya seluruh umat tunduk dan taat kepada perintahnya. Tiba-tiba berdiri seorang yang hadir memutuskan pidatonya: "Kami tidak dapat taat kepada perintah engkau, ya *amirul mukminin*! Apa sebab? tanya beliau. Bagaimana kami akan bisa taat, ini harta benda zakat telah dikirimkan orang dari Negeri Yaman dan telah dibagi-bagi. Padahal tuan hanya mendapat satu bagian saja sama dengan orang banyak yang lain. Pakaian tuan hanya satu persalinan saja. Tidak ada pakaian musim panas dan tidak ada pakaian musim dingin! Sebelum tuan mengambil satu persalinan lagi, kami tidak akan taat." Sanggahan yang jitu itu tidak dapat beliau jawab, lalu beliau menghadapkan mukanya kepada putranya Abdullah, dan berkata: "Hai Abdullah, cobalah engkau tolong berikan jawaban sanggahan itu: dari hal pakaian yang sepersalinan lagi itu, biarlah saya yang menanggungnya". Sekarang barulah ada kepatuhan dan taat, kata yang menyangga itu."

Dalam komentarnya tentang peneladanan para sufi terhadap 'Umar ibn Khattab, Ath-Thusi menulis:

> "Dalam berbagai hal para sufi banyak meneladani 'Umar. Di antaranya ialah sifatnya yang memakai pakaian bertambal, sikapnya yang tegas, tindakannya dalam meninggalkan hawa nafsu, tindakannya dalam meninggalkan hal-hal yang meragukan (*syubhat*), kekeramatan yang dimilikinya, ketegarannya terhadap yang salah ketika kebenaran telah tampak, ketangguhannya dalam menegakkan kebenaran, tindakannya dalam menyamaratakan hak-hak orang yang dekat ataupun jauh dan ketangguhannya yang tak tergoyahkan dalam ketaatan".

Menurut para sufi, kekeramatan yang muncul dalam diri 'Umar mencapai peringkat tertinggi. Bukti kekeramatan 'Umar itu—yang kemudian dijadikan acuan para sufi—antara lain, seruannya kepada Sariyah ketika dia sedang berpidato: "Sariyah naiklah ke atas bukit itu!" Sariyah ketika itu sedang bersama pasukannya di pintu Nihwand. Sariyah pun mendengar suara 'Umar r.a. tersebut, lalu membawa pasukannya ke arah bukit. Akhirnya pasukannya berhasil mengalahkan pasukan musuh; dan setelah kembali Sariyah ditanya: bagaimana kamu tahu hal itu? Dia menjawab: "Aku mendengar seruan 'Umar r.a. Sariyah, naiklah ke atas bukit itu"[1]

Demikianlah sebagian dari kehidupan 'Umar bin Khattab; di samping sebagai pelaksana dalam pemerintahan, juga sebagai pemimpin hidup keruhanian yang sangat bersahaja dan sederhana, sehingga kesederhanaaan, *ridha*, sabar, keikhlasan, keadilan, keteguhan dan ketegaran 'Umar bin Khattab itu dipandang oleh kaum sufi sebagai teladan mereka dalam aktivitas tasawuf.

3. Utsman ibn al-'Affan

Utsman bin 'Affan telah masuk Islam pada awal kelahirannya atas ajakan Abu Bakar ash-Shiddiq. Beliau banyak sekali membantu perjuangan Rasulullah Saw., baik secara moral maupun materiil. Setiap kali ada peperangan yang dipimpin oleh Rasulullah Saw. beliau selalu ikut serta, kecuali pada Perang Badar. Pada saat itu beliau sedang mengurusi istrinya, Ruqayyah binti Muhammad Saw. yang sedang menderita sakit hingga sampai ajalnya. Pada peperangan Tabuk, Utsman mendermakan 950 ekor unta, 59 ekor kuda, dan seribu dinar untuk keperluan tentara. Pada peristiwa sebelumnya, Utsman juga banyak sekali mendermakan hartanya untuk kepentingan Islam.

Dia pernah membekali pasukan Nabi pada masa paceklik. Dia pula yang membeli sumur seorang Yahudi yang melarang kaum Muslimin menimba air

sumur itu sehingga Rasulullah Saw. pun bersabda: "Betapa besar pengorbanan Utsman. Ada apa pula yang akan dilakukannya setelah ini?" Utsman menjelaskan, baginya harta mempunyai fungsi sosial. Dia pernah berkata: "Andai saja aku tidak khawatir bahwa dalam Islam terdapat lubang yang dapat kututup dengan harta ini, pasti aku tidak akan mengumpulkannya.

Utsman bin 'Affan dikenal dengan *Dzu an-Nurain*, sebab beliau dikawinkan dengan Ruqayyah dan Ummi Kalsum, keduanya adalah putri Rasulullah Saw. Beliau juga termasuk salah seorang sahabat Nabi yang diberi kabar gembira, yaitu yang dijanjikan masuk surga.

Utsman bin 'Affan tergolong sahabat yang dipuji oleh Allah Swt. dalam mendampingi Rasulullah Saw. dalam mencari rezeki, beliau tidak lupa terhadap amalan-amalan keruhanian membaca Al-Quran menjadi kegemaran beliau; tidak pernah terlepas dari tangannya firman Allah tersebut. Pada masa beliaulah Al-Quran yang pernah dikumpulkan pada masa Abu Bakar itu disalin kembali menjadi suatu *mushhaf* yang dikenal dengan *Mushhaf al-Imam*. Tentang Al-Quran ini, beliau pernah berkata: "Ini adalah surat yang dikirimkan Tuhanku. Tidaklah layak bagi seorang hamba bilamana datang sepucuk surat dari yang dipertuannya, akan melalaikan surat itu. Hendaklah senantiasa dibaca supaya segala isi surat itu dapat diamalkan". Sebagaimana kita kenal dalam sejarah Islam, Utsman bin 'Affan terbunuh sewaktu beliau membaca Al-Quran. Oleh para sufi, kasus pembunuhan beliau itu diinterpretasikan secara khusus. Misalnya saja ath-Thusi di dalam karyanya *al-Luma'* dikatakan:

> *Di antara berbagai hal yang menunjukkan keistimewaannya dalam kemapanan, keteguhan, dan kelurusannya ialah kisah bahwa pada hari ketika dia terbunuh, dia sama sekali tidak beranjak dari tempatnya. Bahkan dia tidak mengizinkan seorang pun berperang. Dia tidak melepaskan* mushhaf *dari pangkuannya sampai dia menghembuskan napas terakhir, sementara darah memercik ke atas* mushhaf *itu dan beliau sendiri bersimbah darah. Percikan darah itu mengena pada ayat: "Maka Allah akan memelihara kamu dari mereka. Dialah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."*[75]

Dengan demikian, Utsman bin 'Affan dalam pandangan kaum sufi telah berhasil berhubungan dengan Allah dan mencapai tingkat kemapanan diri, yang

75. QS Al-Baqarah (2): 137.

membuatnya teguh menghadapi siapa pun dan apa pun yang menimpanya, serta tidak tergoyahkan oleh apa pun di sekitarnya.

Utsman bin 'Affan terkenal sebagai seorang yang tekun beribadah dan sangat pemalu. Meskipun dia juga terkenal sebagai seorang sahabat yang tekun mencari rezeki. 'Abdullah bin 'Utbah berkata: "Ketika sahabat Utsman bin 'Affan meninggal dunia, terdapat pada tukang penyimpan uangnya sebanyak 150.000 dinar, 1.000.000 dirham dan mempunyai tanah antara Haras dan Khalbar harganya yang tidak kurang dari 2.000.000 dinar.

Harta peninggalannya yang sebanyak ini menunjukkan kegigihan beliau mencari rezeki, tanpa melupakan amalan-amalan keruhanian. Di antara ucapan Utsman bin 'Affan yang menggambarkan ajaran tasawuf adalah: "Aku dapatkan kebajikan terhimpun dalam empat hal. Pertama, cinta kepada Allah. Kedua, sabar dalam melaksanakan hukum-hukum Allah. Ketiga, *ridha* dalam menerima *taqdir* (ketentuan) Allah. Sedangkan yang keempat, malu terhadap pandangan Allah. Maka jelaslah di sini, kata At-Taftazani, beliau mengemukakan empat *maqomat* dalam pendakian ruhani (*suluk*), yaitu cinta, sabar, *rida* dan malu kepada Allah Swt.

4. 'Ali ibn Abi Thalib

Khalifah yang keempat ini tidak kalah pula masyhurnya dalam aktivitas kesufian. Pekerjaan dan cita-citanya yang besar menyebabkan dia tidak peduli bahwa pakaiannya disobek, lantas dijahitnya sendiri. Pernah orang bertanya: "Mengapa sampai begini ya *Amirul Mu'minin*?" Beliau menjawab: "Untuk mengkhusyukkan hati dan menjadi teladan bagi orang yang beriman".

'Ali bin Abi Thalib adalah menantu Rasulullah Saw., suami Fatimah binti Muhammad Saw. Beliau adalah pahlawan besar, penakluk Perang Khaibar. Diriwayatkan, tidak ada yang lebih berani dalam sejarah peperangan Islam daripada 'Ali bin Abi Thalib, dan karenanya beliau digelari *Asadullah* (singa Allah). Banyak cerita-cerita yang dikemukakan oleh ahli sufi tentang keistimewaan beliau. Misalnya, pada suatu hari 'Ali kena panah yang tersangkut pada betisnya, yang tidak dapat dicabut karena amat sakitnya. 'Ali mendapatkan akal, ia shalat, dalam shalatnya itulah orang mencabut anak panah yang tersangkut itu. Sementara ia sendiri tidak merasa sama sekali karena khusyuknya dan takutnya kepada Allah dalam ibadahnya.

'Ali bin Abi Thalib, dalam pandangan para sufi, secara khusus mempunyai kedudukan tinggi. Dalam hal ini Abu 'Ali ar-Rudzbari, seorang tokoh sufi angkatan

pertama, berkata: "Dia dianugerahi ilmu *ladunni*, yaitu ilmu yang secara khusus dianugerahkan kepada manusia tertentu seperti Nabi Khidir a.s., sebagaimana firman Allah Swt. dan yang telah kami ajarkan padanya ilmu dari sisi kami.[76] Ath-Thusi dalam bukunya *al-Luma'* mengatakan: "Di antara para sahabat Rasulullah Saw. *Amir al-Mu'minin* 'Ali bin Abi Thalib memiliki keistimewaan tersendiri dengan ungkapan-ungkapannya yang agung, isyarat-isyaratnya yang halus, kata-katanya yang unik, ungkapan dan uraiannya tentang *tauhid, ma'rifah, iman, ilmu* dan lain sebagainya; serta sifat-sifat yang terpuji, yang menjadi panutan dan teladan bagi para sufi.

'Ali bin Abi Thalib adalah contoh paling gamblang dalam asketisisme dan kesederhanaan hidup ataupun seruan pada keduanya. Suatu ketika dia berkata kepada 'Umar ibn al-Khaththab: "Seandainya engkau akan menemui seorang sahabat, tamballah bajumu, perbaiki sandalmu, ciutkan harapanmu, dan makanlah tidak sampai kenyang."

Diriwayatkan bahwa 'Ali bin Abi Thalib hidup dengan pola sederhana, pernah satu bulan hanya memakan tiga buah kurma setiap hari. Di dalam rumahnya hanya terdapat pedang, baju rantai, dan sehelai kain, kalau kain itu dijadikan tikar untuk tidur bersama istrinya (Fatimah) tidak cukup untuk dijadikan selimut. Sebaliknya jika dijadikan selimut, tidak cukup untuk dijadikan tikar tempat tidur bersama. Menurut ibn 'Uyainah, 'Ali bin Abi Thalib adalah sahabat Nabi yang paling zahid. Imam Syafi'i pun memandangnya sebagai asketis (*zahid*) besar. Mengenai pembinaan dirinya sendiri, 'Ali bin Abi Thalib telah berkata: "Aku bagaikan seorang pengembala sekumpulan kambing. Setiap hari bagian yang sebelahnya kukumpulkan, bagian yang sebelahnya lainnya bertebaran."

Dikatakan, 'Ali bin Abi Thalib adalah sahabat Nabi Saw. yang adil dan bijaksana. Apabila beliau berkata, setiap perkataannya mengandung hikmah dan apabila dia menghukum, semua hukumannya adil. Suatu ketika beliau ditanya tentang pengertian iman. Beliau menjawab: "Iman dilandaskan atas empat pilar, yaitu kesabaran, keyakinan, keadilan, dan *jihad*". Kemudian dia menguraikan setiap *maqamat* tersebut secara rinci. Dalam komentarnya terhadap uraian 'Ali r.a. tersebut, Ath-Thusi, berkata: "Seandainya hal ini benar, maka beliau adalah orang yang pertama-tama mengemukakan masalah *ahwal* dan *maqamat* (menurut para sufi)". Ath-Thusi lebih jauh menjelaskan: "Banyak *ahwal*, ajaran moral (akhlak) dan tindakan 'Ali r.a. yang menjadi panutan para sufi.

76. QS Al-Kahfi (18): 65.

Benih-benih aktivitas kesufian tidaklah sekadar terpancang kuat pada kalbu Nabi maupun para *al-Khalafa' al-Rasyidun* saja. Tapi malah dimiliki para sahabat lain yang bukan khalifah. Para *Ahlus Suffah*, misalnya mempunyai dampak kuat terhadap sejarah kehidupan ruhaniah Islam sehingga sebagian penulis pun berpendapat bahwa kata tasawuf berasal dari sebutan mereka "*Ahlus Suffah*" adalah kaum miskin dari Muhajirin dan Anshar yang tidak mempunyai keluarga ataupun harta. Mereka pun mendirikan sebuah ruangan di Masjid Nabi (*Suffah* berarti pojok masjid). Di situ mereka memusatkan perhatian dirinya kepada Allah dengan beribadah, melatih jiwa, dan menjauhkan diri dari berbagai pesona duniawi. Mereka inilah yang dimaksud firman Allah dalam Surah Al-Kahfi (18): 28.

> *"Dan bersabarlah kamu bersama orang-orang yang menyeru Tuhan-Nya di pagi dan petang dengan mengharap ke-*ridha*-an-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan dunia ini; dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya telah kami lalaikan dari mengingat kami, serta menyembah hawa nafsunya, dan keadaannya itu melewati batas."*

Abu Nu'aim al-Isfahani dalam karyanya *Hilyat al-Aulia*, mendeskripsikan *Ahlus Suffah* sebagai berikut: "Mereka adalah kelompok yang terjaga dengan kebenaran dari kecenderungan duniawi, terpelihara dari kelalaian terhadap kewajiban, dan panutan kaum miskin yang menjauhi duniawi. Mereka tidak memiliki keluarga ataupun harta. Bahkan, perdagangan ataupun peristiwa yang berlangsung di sekitarnya tidak melalaikan mereka dari mengingat Allah. Mereka tidak disedihkan oleh kemiskinan hal-hal duniawi dan mereka tidak digembirakan kecuali oleh sesuatu yang mereka tuju.

Rasulullah Saw. mencintai mereka, bahkan beliau suka sekali bergaul dengan mereka serta menganjurkan orang agar menghormati mereka. Mereka yang mengamalkan ajaran-ajaran esoteris (asketis) yang tinggi dan moral yang prima—selain dari keempat sahabat besar di atas—antara lain Abu Hurairah, Muadz bin Jabal, Salman al-Farisi, Abu Dzar al-Ghifari, Abu 'Ubaidah, ibn al-Jarrah, 'Abdullah bin Mas'ud, 'Abdullah bin 'Abbas, Anas bin Malik, 'Abdullah bin 'Umar, Hudzaifah bin al-Yaman, Bilal al-Habsy, Shuhaib ar-Rumi, dan lain sebagainya.[77]

77. Baca "Gerakan Zuhud dalam Islam", hlm. 5.

Dengan demikian, tasawuf pada masa Nabi Muhammad Saw. dan masa sahabat Nabi dapat diilustrasikan ke dalam tabel berikut.

Periodesasi Tasawuf	Penekanan Ajaran Tasawuf
Masa Nabi Muhammad Saw.	• Sejak kecil hidup dalam lingkungan keluarga sederhana, *tahannuts* dan *khalwah* di Gua Hira, menolong yang lemah, ber-*munajad* dan *tahajjud* pada sepertiga malam hari, menyantuni anak yatim, fakir dan miskin, membiasakan diri dalam hidup *zuhud*, pernah dalam kondisi *fana'* dan *ma'rifah, ikhlas,* jujur, *adil, sabar, ridha,* dan lain-lain.
Masa Sahabat	
Abu Bakar ash-Shiddiq	• Dikenal sebagai sahabat yang sangat dermawan, sederhana, asketis, ma'rifat, rendah hati, dikenal sangat takwa, dan lain-lain.
Umar ibn al-Khattab	• Berjiwa bening, sederhana, kepribadian tangguh, moral tinggi, kecerdasan spriritual dan intelektual, *ridha, sabar, ikhklas,* adil, dan teguh pendirian.
Utsman ibn 'Affan	• Dikenal sebagai sahabat yang dermawan, berpegang dan senantiasa membaca Al-Quran. Ucapan Utsman yang sangat terkenal adalah: Pertama, cinta kepada Allah. Kedua, sabar dalam melaksanakan hukum-hukum Allah. Ketiga, ridha dalam menerima *taqdir* (ketentuan) Allah. Sementara yang keempat, malu terhadap pandangan Allah.
'Ali ibn Abi Thalib	• Dikenal *khusyuk* dalam beribadah. 'Ali bin Abi Thalib memiliki keistimewaan tersendiri dengan ungkapan-ungkapannya yang agung, isyarat-isyaratnya yang halus, kata-katanya yang unik, ungkapan dan uraiannya tentang *tauhid, ma'rifah, iman, ilmu,* dan lain sebagainya; serta sifat-sifat yang terpuji, yang menjadi panutan dan teladan bagi para sufi. Memiliki ilmu *ladunni*, seorang yang adil dan *zahid* sejati.

BAB IV

Sumber Ajaran Tasawuf

Akar Kontinuitas Ajaran Tasawuf

Tujuan hakiki dari tasawuf adalah ingin tersingkapnya *hijab* (penghalang) dari yang lahir menuju yang *batin*. Karena pada dasarnya Allah Swt. itu adalah sebagai yang Lahir (*adz-Dzahir*) dan yang Batin (*al-Batin*). Sayyid Hossein Nasr menjelaskan bahwa dunia ini dan seluruh isinya merupakan pancaran dan alamat dari Nama-Nama dan Sifat Sifat Tuhan, maka semua realitas dari dunia ini juga memiliki aspek lahir dan batin. Sebagaimana firman Allah Swt. dalam Al-Quran surah Al-Hadid, 57: 3; هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم.[78]

Di dalam Islam, dimensi batin atau esoterik dari wahyu ini sebagian besar berhubungan dengan tasawuf. Lebih jauh lagi, dari sudut pandang Islam segala sesuatu yang berhubungan dengan tasawuf hidup di dalam wahyu atau tradisi yang padu sesuai dengan kodrat benda-benda. Itulah sebabnya, mengapa di dalam bahasa-bahasa Islam orang sering menerangkan tentang tasawuf agama ini atau itu, karena dari perspektif Islam, *at-tashawwuf*, seperti *ad-din* atau *al-Islam* dalam pengertiannya yang universal, adalah abadi dan sekaligus universal. Namun

78. Sayyid Hussein Nasr (selanjutnya disebut Nasr), *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980), hlm. 6.

bagaimanapun juga ini tidak berarti bahwa adalah mungkin melaksanakan tasawuf di luar kerangka Islam.

Dalam segala hal, suatu jalan esoterik yang benar tak terpisahkan dari kerangka tujuan wahyu ke dalam mana ia termasuk. Seseorang tidak dapat melakukan esoterisisme Buddhis dalam konteks syariat Islam atau sebaliknya. Selanjutnya, Nasr memberikan perumpamaan, bahwa seseorang tidak dapat dalam keadaan bagaimana pun mengaku menganut ajaran eksoterik agama dan mempraktikkan suatu esoterisisme tanpa berdasar suatu agama dan di dalam kekosongan, seperti halnya tidak bisa menanam sebatang pohon di tengah-tengah udara.[79]

Dengan demikian, pencarian landasan agama merupakan sebuah keniscayaan, bahkan merupakan kewajiban dalam praktik kesufian (esoterisisme). Terkait dengan ini, pertanyaan yang muncul kemudian adalah dari manakah sumber ajaran tasawuf yang muncul, berkembang, dan berjalan di dalam tradisi Islam, apakah murni muncul dari dalam Islam itu sendiri, ataukah mendapat pengaruh dari luar Islam?

B. Interaksi Tasawuf dengan Tradisi Yunani, Persi, Hindu, Buddha, dan Kristen

Dalam kaitan ini, muncul pendapat beragam. Sebagaimana dikatakan Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani, bahwa sejak permulaan abad ke-19 sampai masa akhir abad ini, telah muncul bercorak ragam pendapat para orientalis yang menaruh perhatian terhadap tasawuf, tentang asal-usul dan sumber tasawuf. Generasi pertama para orientalis cenderung merujukkan tasawuf pada satu sumber. Sementara generasi terakhirnya cenderung menolak gagasan sumber yang hanya satu itu.[80] R.A. Nicholson adalah seorang orientalis yang banyak dijadikan rujukan oleh orientalis-orientalis berikutnya. Dalam hal ini akan dikemukakan berbagai pandangan orientalis berikut argumen yang diajukan untuk mendukung pendapatnya, sebagai berikut.[81]

79. Nasr, *Living Sufism*, hlm. 7–8. Untuk memperkuat pendapat Nasr di atas, bisa juga dilihat pada buku Seyyed Hossein Nasr (Edt.), *Islamic Spirituality Foundations I II* (New York: SCM Press Ltd, 1985).
80. Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani (selanjutnya disebut at-Taftazani), *Madkhal ila at-Tasawwuf al-Islami* (Kairo: Dar ats-Tssaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1983), hlm. 25.
81. Sengaja penulis kemukakan beberapa pendapat di kalangan orientalis adalah untuk mengetahui beberapa pendapat dan argumen yang mereka ajukan. Selanjutnya akan dapat diperbandingkan, kemudian dapat dilakukan kajian kritis tentangnya, sehingga tidak serta-merta menyalahkan orang lain. Tentunya harus berpijak kepada data-data valid dan keyakinan yang diperoleh dan dipeganginya.

1. Ada yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari sumber Persia. Bahkan Thoulk, seorang orientalis dari abad ke-19, menganggap bahwa tasawuf diambil dari sumber Majusi, dengan alasan bahwa sejumlah besar orang-orang Majusi di Iran Utara, setelah penaklukan Islam, tetap memeluk agama mereka, dan banyak tokoh sufi yang berasal dari sebelah utara kawasan Khurasan. Di samping kenyataan bahwa sebagian pendiri aliran-aliran sufi angkatan pertama berasal dari kelompok orang-orang Majusi. Pendapat ini diperkuat oleh Dozy, penyusun buku *Essai sur L'histoire de L'Islamisme*—sebagaimana dikutip At-Taftazani. Menurutnya, tasawuf dikenal oleh kaum Muslimin melalui orang-orang Persia, yang telah berkembang di sana karena diajarkan orang-orang India sebelum datangnya Islam. Dia menambahkan bahwa sejak masa purba di Persia telah hidup suatu gagasan yang menganggap bahwa asal-muasal timbulnya segala sesuatu itu adalah dari Tuhan, semesta ini tidak mempunyai wujud tersendiri, dan wujud yang riil hanyalah Tuhan. Seperangkat pengertian yang banyak terdapat di dalam tasawuf,[82] khususnya tasawuf yang beraliran *wujudiyah*.[83] Memang—menurut Schimmel, tasawuf sering dianggap sebagai perkembangan khas Persia dalam tubuh Islam. Tak perlu diragukan bahwa unsur-unsur penting tertentu dari Persia tetap bertahan berabad-abad dan menjiwainya, seperti yang baru-baru ini ditekankan, baik oleh Henri Corbin maupun Sayyid Husein Nasr.[84]
2. Ada juga sekelompok orientalis yang berpandangan bahwa tasawuf berasal dari sumber Kristen. Argumentasinya didasarkan pada dua hal. Pertama, adanya suatu interaksi antara orang-orang Arab dan kaum Nasrani pada masa Jahiliyah maupun zaman Islam. Kedua, adanya segi-segi kesamaan antara kehidupan para asketis ataupun sufi, dalam ajaran serta tata cara mereka ketika melatih jiwa (*riyadlah*) dan mengasingkan diri (*khalwat*), dengan kehidupan al-Masih dan ajaran-ajarannya, dan dengan para rahib dalam cara mereka bersembahyang dan berpakaian. Orientalis yang beranggapan demikian adalah Von Kramer, Ignas Goldziher, R.A. Nicholson, Asin Palacios, O'leary, dan sebagainya.[85]

---

82. At-Taftazani, *Madkhal,* hlm. 26.
83. Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), Cet. II, hlm. 190.
84. Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* Terj. Sapardi Djoko Damono dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 8.
85. Schimmel, *Dimensi Mistik*, hlm. 27. Lihat juga Harun Nasution (selanjutnya disebut Nasution), *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), Cet. 10, hlm. 55. Juga pada Asmaran As., *Pengantar*, hlm. 178.

3. Sementara orientalis seperti M. Horten dan R. Hartman berpendapat bahwa tasawuf berasal dari sumber India. Mereka cenderung merujuk kepada sebagian teori tasawuf, dan bentuk-bentuk tertentu dari latihan-latihan ruhaniah praktisnya, kepada praktik-praktik yang serupa dalam mistisisme[86] orang-orang India.[87] M. Horten yang berpendapat bahwa tasawuf berasal dari alam pikiran India, telah melakukan penelitian yang lama sebelum mengemukakan pendapatnya ini. Akan tetapi, kemudian ia revisi setelah melakukan analisis terhadap tasawuf Al-Hallaj, Al-Busthami, dan Al-Junaid, dengan mengatakan bahwa tasawuf abad ketigalah yang begitu dipengaruhi alam pikiran India, terutama ajaran Al-Hallaj. Penelitian filologis yang dilakukannya terhadap terminologi-terminologi para sufi Persia, akhirnya menjadikan ia berkesimpulan bahwa tasawuf berasal dari aliran Vedanta di India.[88]
4. Di samping itu, banyak juga orientalis yang berpendapat bahwa tasawuf berasal dari tradisi pemikiran Yunani. Para orientalis ini lebih menaruh perhatian terhadap tasawuf yang diambil dari sumber Yunani, yaitu tasawuf teosofis, suatu jenis tasawuf yang mulai muncul pada abad ketiga Hijriah, lewat Dzun Nun al-Mishri (W. 245 H).[89] Hal ini bisa dilihat misalnya pandangan falsafat mistik Pytagoras yang berpendapat bahwa ruh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi ruh. Ketenangan ruh yang sebenarnya ialah di alam samawi. Untuk

---

86. Istilah *mistisisme* adalah istilah yang biasa dipakai pada agama selain Islam, dan ini berlaku di Barat. Islam selalu menggunakan istilah *tasawuf* sebagai padanan dari mistisisme. Orang Barat menyebut tasawuf dengan mistisisme Islam. Pada prinsipnya tasawuf ataupun mistisisme tidaklah ada perbedaan, yang berbeda adalah dalam penerapan istilah teknis semata. Al-Taftazani dalam bukunya *Madkhal ila at-Tasawuf al-Islami* dan Harun Nasution dalam bukunya, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* menggunakan kedua istilah ini. Menurutnya, tujuan dari tasawuf atau mistisisme adalah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Intisari dari ajarannya adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Lihat Nasution, *Falsafat*, hlm. 53. Memang kata *mistik* adalah julukan yang diberikan para pendeta Yunani pada masa Gereja Kristen awal dan mereka yang mengikuti garis ruhani mereka; Para pendeta Yunani itu menggunakan kata *mistik* untuk menunjukkan hal-hal yang berkaitan dengan pengetahuan tentang misteri-misteri. Sayangnya, kata *mistisisme* dan juga kata *mistik* telah disimpangkan dan diperluas artinya untuk mencakup manifestasi-manifestasi keagamaan yang dengan secara kuat ditandai dengan subjektivitas individualistik dan dikuasai oleh suatu mentalitas yang tidak melihat apa-apa yang ada di atas pandangan-pandangan eksoterisisme. Lihat Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, Terj. Azyumardi Azra, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi* (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1984), Cet. I, hlm. 24. Untuk mendudukkan tasawuf dalam hubungannya dengan mistisisme di luar Islam, secara luas dapat dilihat pada A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979), hlm. 11.
87. At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 30.
88. Asmaran, *Pengantar*, hlm. 184–185.
89. Asmaran, *Pengantar*, hlm. 32.

memperoleh ketenangan hidup, manusia harus membersihkan ruh dengan meninggalkan hidup materi (*zuhud*), untuk selanjutnya berkontemplasi. Inilah yang kemudian dianggap memengaruhi timbulnya zuhud dan sufisme dalam Islam.[90] Begitu juga filsafat emanasi Plotinus,[91] yang mengatakan bahwa ruh adalah berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Dengan masuknya ruh ke alam materi, ruh menjadi kotor. Untuk menghilangkan kekotoran manusia harus menjauhi materi, yang kemudian akan dapat mengantarkannya kepada Tuhan dan bisa dekat dengan-Nya, bahkan bisa memungkinkan untuk bersatu. Ini juga dianggap sebagai hal yang dapat memengaruhi munculnya kehidupan zuhud di dalam sufisme Islam.[92]

5. Bisa juga terpengaruh oleh ajaran Buddha dengan paham nirwananya. Untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Faham *fana'*[93] yang terdapat dalam tasawuf hampir serupa dengan paham nirwana.[94]
6. Ajaran-ajaran Hindu juga dikatakan sebagai hal yang dapat memengaruhi sufisme Islam, yang mengajarkan manusia untuk meninggalkan dunia dan

90. Asmaran, *Pengantar*, hlm. 180.
91. Terkait dengan ini, Aristoteles kata Nicholson, merupakan pribadi yang amat berpengaruh di kalangan filsuf Muslim. Banyak umat Islam yang kenal akrab dengan nama Plotinus, yang lebih dikenal dengan "Empu Yunani (*the Greek Master, asy-Syeikh al-Yunani*)". Tetapi semenjak orang-orang Arab memperoleh pengetahuan pertamanya tentang Aristoteles dari para komentator Neo Platonisme, maka sistem yang kemudian mereka akrabi adalah dari Porphyry dan Proclus. Inilah yang kemudian disebut dengan teologi dari Aristoteles, yang muncul pada abad kesembilan Masehi, yang merupakan pedoman (manual) bagi Neo Platonisme. Lihat Asmaran, *Pengantar,* hlm. 181. Juga R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), hlm. 12.
92. Nasution, *Falsafat*, hlm. 56.
93. *Fana'* adalah istilah kesufian yang biasa disandingkan dengan istilah *baqa'*. Sejumlah sufi mensyaratkan *fana'* pada gugurnya sifat-sifat tercela. Sementara *baqa'* disyaratkan sebagai kejelasan sifat-sifat terpuji. Barangsiapa yang *fana'* dari sifat-sifat tercela, yang tampak adalah sifat-sifat terpuji. Sebaliknya, jika yang mengalahkan adalah sifat-sifat tercela, hina, maka sifat-sifat terpuji akan tertutupi. Lihat Abu al-Qasim al-Qusyairi an-Naisaburi, *ar-Risalat al-Qusyairiyah fi 'Ilm at-Tasawwuf*, ditahqiq: Makruf Zuraiq dan Ali Abd al-Hamid Balthaji (Dar al-Khair: li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', tt.), hlm. 67. Dalam mencapai ke tingkat *fana',* menurut Al-Qusyairi, ada tiga tingkatan: Pertama, *fana'* dari dirinya, *fana'* dari sifatnya karena *baqa'*-Nya sifat-sifat *al-Haqq;* kedua, *fana'*-nya dari sifat-sifat *al-Haqq*, karena penyaksiannya terhadap *al-Haqq* itu sendiri; ketiga, *fana'*-nya dari melihat penyaksian *fana'*, melalui peleburan dirinya dalam wujud *al-Haqq*. *Ibid*, hlm. 69. Juga lihat Syamsun Ni'am, *Cinta Ilahi Perspektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi* (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), Cet. I, hlm. 94-95.
94. Paham nirwana adalah suatu ajaran yang menggambarkan bahwa jiwa manusia, hilang, lenyap sendirinya dalam ketenteraman yang mutlak, tidak terganggu lagi oleh indra dan syahwat. Akan tetapi, ajaran *fana'* dalam tasawuf, meskipun juga meniadakan diri, dia memandang kepada kekekalan yang tetap, dan tetap ada dalam menyaksikan dan merasa lezat cita keindahan Tuhan (*Jamal al-Ilahi*). Lihat Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), Cet. xix, hlm. 47.

mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman.[95] Di samping juga ada amalan-amalan yang dilakukan ahli-ahli agama Hindu dengan Yoganya, latihan ibadatnya, tafakkurnya, dzikirnya, dan makrifatnya. Hal ini bisa dilihat dari pengamatan Hamka terhadap seorang pengarang dan pengembara Arab yang terkenal amat memerhatikan dan mempelajari kebudayaan Hindu, yaitu Abd ar-Raihan Muhammad bin Ahmad al-Bairuni (351–440 H/962–1049 M). Dia telah menyelidiki kebudayaan Hindu secara mendalam, sampai dipelajarinya bahasa Sansekerta. Lama dia berdiam di India, sampai dia mengarang sebuah kitab "*Tahqiqu Ma li al-Hindi min Muqawwalah, Maqbulatin fi al-'aqli au Mardzulah (Penyelidikan tentang hal-hal di India, yang diterima atau yang ditolak oleh akal)*".[96] Inilah yang sering dijadikan rujukan banyak kalangan untuk mengatakan bahwa ajaran Hindu banyak memengaruhi tasawuf dalam Islam.

Berbagai pendapat di atas tidak serta-merta harus diterima sebagai satu kebenaran, sebelum membandingkan dengan berbagai pendapat lain yang juga didukung dengan argumentasi logis. Pendapat-pendapat tersebut sebagai berikut.

1. Pendapat yang menyatakan bahwa tasawuf itu berasal dari sumber Persia, karena sebagian tokohnya berasal dari Persia (seperti Ma'ruf al-Karkhi dan Abu Yazid al-Busthami), jelas tidak mempunyai pijakan yang kuat. Sebab, perkembangan tasawuf tidak sekadar karena upaya mereka saja, begitu banyak sufi Arab yang hidup di Syiria, Mesir, bahkan di kawasan sebelah Barat Mesir, semisal Ad-Daruni, Dzun Nun al-Mishri, Muhyiddin ibn 'Arabi, Umar ibn al-Farid, dan ibn 'Atha'illah as-Sakandari. Apalagi sebagian mereka ini adalah tokoh-tokoh yang memberi dampak besar terhadap perkembangan tasawuf di Persia seperti Muhyiddin ibn 'Arabi.
2. Selain itu, bahwa kemunculan Al-Karkhi dan Al-Bisthami adalah setelah zaman Nabi dan angkatan pertama kaum asketis. Adalah tidak boleh dilupakan dampak kehidupan besar dari Rasulullah Saw., para sahabat, dan angkatan pertama para asketis, terhadap pembentukan pokok-pokok tingkah laku menghampirkan diri kepada Allah dalam kalangan para sufi yang datang setelah mereka, baik yang berbangsa Arab maupun berbangsa Persia.

95. Hamka, *Tasawuf*, hlm. 47.
96. Hamka, *Tasawuf*, hlm. 43.

Adapun pendapat Dozy yang menyatakan bahwa pemikiran-pemikiran seperti asal-muasal timbulnya segala sesuatu adalah dari Tuhan dan bahwa semesta ini tidak mempunyai wujud tersendiri ataupun yang wujud secara riil itu hanya Tuhan, dianggap sebagai sumber atau cikal bakal tasawuf dalam Islam. Hal demikian bisa dijawab dengan menunjukkan kenyataan bahwa pemikiran seperti ini hanya terdapat dalam kalangan kecil para sufi, yakni penganut panteistis,[97] yang justru baru muncul pada periode akhir (sejak abad ke-6 dan ke-7 Hijriah).[98]

4. Meskipun terdapat kemiripan di antara bentuk asketisisme atau tasawuf Islam dengan asketisisme atau mistisisme Kristen, hal tersebut tidak cukup untuk dijadikan bukti bahwa tasawuf Islam berasal dari sumber Kristen. R.A. Nicholson dalam bukunya, *Literary History of the Arabs,*—sebagaimana dikutip At-Taftazani—bahkan menyangkal kemanfaatan mencari-cari dasar asal-usul tasawuf di luar konteks Islam. Menurutnya, agama Kristen memang punya dampak terhadap pertumbuhan tasawuf, tetapi tetap bukan sebagai sumbernya. Sebab, landasan asketisisme di dalam tasawuf itu sendiri justru bercorak Islam.[99]
5. Adanya pengaruh dari paham Neo-Platonisme atau filasafat Yunani, menurut Hamka adalah hal yang tidak tampak, dan tarikh tidak pernah menyebut itu. Bangsa-bangsa penduduk tepi lembah Nil, Tigris, dan Eufrat sudah jauh lebih maju berpikirnya. Pengaruhnya juga tidak tampak sama sekali di Makkah, tempat kelahiran Nabi Muhammad, dan Madinah, tempat Nabi mengembangkan ajarannya. Islam telah mengembangkan sayapnya, baik ketika Nabi masih hidup maupun pada masa para Sahabat Nabi yang empat, begitu banyak riwayat dan ayat yang didengar, tarikh dan sanad hadis atau kabar, satu kalimat pun tidak terdengar nama Socrates, Plato, Aristoteles, atau Platonis.[100] Jelas ini menunjukkan bahwa tasawuf terpengaruh filsafat Yunani adalah tidak dapat dibenarkan.

97. Seluruh ajaran metafisika Timur dan juga beberapa yang berasal dari Barat, sering dicap panteistik. Tetapi sebenarnya panteisme hanya ditemukan pada beberapa filsuf Eropa dan Timur tertentu yang dipengaruhi oleh pemikiran Barat abad ke-19. Panteisme muncul dari kecenderungan mental yang sama, yang menghasilkan naturalisme dan materialisme. Panteisme hanya menyusun hubungan antara prinsip Tuhan dengan benda-benda dari sebuah sudut pandang substansial atau kontinuitas eksistensial. Inilah suatu kesalahan yang secara tegas ditolak oleh setiap ajaran tradisional. Lihat Titus, *An Introduction*, hlm. 34.
98. At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 26–27.
99. At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 29.
100. Hamka, *Tasawuf*, hlm. 58.

6. Adanya pengaruh Hindu dan Buddha dengan mendasarkan pada tulisan Al-Biruni adalah hal yang mengada-ada dan tidak ditemukan bukti kuat. Dalam hal ini, tidak seorang pun yang dapat mengemukakan alasan, adakah pertalian bangsa Arab dengan bangsa Hindustan, atau kebudayaan Arab dengan kebudayaan Hindustan, baik sebelum Nabi Muhammad lahir atau sekian masa setelah Islam tersebar. Tentang adanya perhubungan lalu lintas, tidaklah dapat dimungkiri. Tetapi pengaruh agama, sebagai Brahmana atau Buddha, tidaklah tampak. Ahli-ahli sastra adalah saksi yang adil untuk mencari pengaruh itu.[101] Di samping itu, harus diperhatikan bahwa Al-Biruni baru lahir ke dunia di pertengahan akhir abad ke-4 Hijriah dan paro kedua abad ke-5 (351–440 H/962–1048 M). Sementara dalam masa empat abad yang telah dilalui itu, tasawuf telah berkembang dalam masyarakat Islam secara luas.[102] At-Taftazani menambahkan, mereka lupa bahwa mengalirnya pengaruh India (Hindu-Buddha) terhadap kebudayaan Islam terjadi pada masa yang akhir. Sementara ilmu kalam, filsafat dan sains, dalam Islam, cikal-bakalnya muncul di atas lahan yang dipengaruhi kebudayaan Yunani.[103] Hal ini berarti cukup untuk mengatakan, bahwa timbulnya tasawuf karena pengaruh Hindu dan Buddha adalah hal yang sulit diterima.

Masih menurut At-Taftazani, para sufi tidaklah sekadar menukil orang-orang Persia, Kristen, Yunani, atau lainnya, karena tasawuf pada dasarnya berkaitan dengan perasaan dan kesadaran. Jiwa manusia adalah satu, sekalipun terdapat perbedaan bangsa atau rasnya. Apa pun yang berkaitan dengan jiwa manusia, lewat latihan-latihan ruhaniah, memang bisa saja sama, meskipun tidak terdapat kontak di antara keduanya. Ini berarti adanya benang merah di antara pengalaman para sufi, betapa pun berbedanya interpretasi antara seorang sufi yang satu dengan yang lainnya sesuai dengan beragamnya budaya di mana ia hidup.[104]

Otentisitas Tasawuf dari Islam

Atas dasar ini, terdapatnya kesamaan antara tasawuf dengan berbagai bentuk mistisisme asing tidak selalu berarti, bahwa gagasan tasawuf diambil dari sumber-

101. Hamka, *Tasawuf*, hlm. 51.
102. Hamka, *Tasawuf*, hlm. 52.
103. At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 23.
104. Lihat At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 34. Juga teliti pada At-Taftazani, *Ibn Sab'in wa Falsafatuh ash-Shufiyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973), hlm. 3.

sumber lain. Hal yang lebih tepat ialah seperti telah dikemukakan sebelum ini, gagasan tasawuf muncul dari kaum Muslimin sendiri. Sebab, pengetahuan mereka seperti yang dikatakannya, muncul dari intuisi dan pemahaman mereka sendiri. Sebagian orientalis pun telah meninjau kembali pendapat mereka dan menerima kebenaran pendapat di atas. Antara lain R.A. Nicholson, yang akhirnya merujukkan tasawuf pada sumber Islam. Dia mengatakan bahwa "semua pikiran yang dipandang sebagai unsur-unsur luar yang merembes dalam kalangan kaum Muslimin ataupun hasil kebudayaan asing yang non-Islam, sebenarnya muncul dari asketisisme maupun tasawuf yang tumbuh dalam Islam sendiri, yang keduanya benar-benar bercorak Islam".[105]

Dalam karyanya yang lain, *The Legacy of Islam (Turats al-Islam),* R.A. Nicholson bahkan secara jujur mengakui keterpengaruhan dunia Barat-Kristen oleh tasawuf, ia mengatakan:

> "Mengenai hal-hal yang berkenaan dengan mistisisme, tentang aspek-aspek psikologis dan teoretisnya, sampai saat ini Barat masih banyak belajar dari kaum Muslimin. Hanya sampai sejauh mana Barat telah benar-benar belajar dari para pemikir dan sufi Islam pada abad-abad pertengahan, ketika cahaya filsafat dan ilmu pengetahuan yang memancar dari pusat-pusat kebudayaan di Spanyol menerangi seluruh Eropa-Kristen. Inilah yang masih merupakan masalah yang membutuhkan penelitian dan pengkajian terinci. Tapi yang pasti, hutang Barat terhadap kaum Muslimin begitu besarnya. Bahkan adalah hal yang benar-benar aneh kalau para tokoh seperti Santo Thomas Aquinas, Eckhart, dan Dante, dianggap tidak terkena dampak dari sumber ini. Karena tasawuf ternyata merupakan medan yang dapat mempererat kontak antara Kristen zaman pertengahan dengan Islam".[106]

Di samping itu, masih banyak ditemukan orientalis-orientalis lain yang meninjau sumber tasawuf secara ilmiah dan jujur, seperti Louis Massignon dan J. Spencer Trimingham. Mereka ini cenderung menganut pendapat yang menyatakan bahwa tasawuf berasal dari sumber murni Islam dan dampak asing terhadap tasawuf itu sangat terbatas. Lebih jauh lagi, perkembangan tasawuf secara nyata mengikuti garis Islam. Massignon dalam kajian ilmiahnya tentang tasawuf ini berkesimpulan bahwa sumber tasawuf yang terpenting adalah Al-Quran.[107] Bahkan dalam karyanya, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de*

105. At-Taftazani, *Madkhal,* hlm. 35.
106. At-Taftazani, *Madkhal,* hlm. 36.
107. Asmaran, *Pengantar,* hlm. 195. Banyak ayat Al-Quran yang dijadikan landasan sebagian tingkatan dan keadaan para sufi, antara lain: tentang penggemblengan jiwa, misalnya, Lihat QS Al-'Ankabût (29): 69, 5; QS Al-Nâzi'ât (79): 40-41; QS Yûsuf (12): 53. Sementara tingkatan takwa, bisa dilihat

la Mystique Musulmane –seperti yang dikutip At-Taftazani— ditambah dengan sumber-sumber dari ilmu-ilmu Islam, seperti *Hadis, Fikih, Nahwu*, dan lain-lain; ditambah lagi dengan terminologi-terminologi para ahli ilmu kalam angkatan pertama; juga diambil dari bahasa ilmiah yang terbentuk di Timur sampai enam abad permulaan Masehi adalah dari bahasa lainnya, seperti bahasa-bahasa Yunani dan Persia, yang menjadi bahasa ilmu pengetahuan dan filsafat.[108]

Sementara Trimingham dalam bukunya, *The Sufi Orders in Islam,* mengatakan:

> "Tasawuf berkembang secara wajar dalam batas-batas Islam. Sekalipun ia memang menerima pancaran kehidupan dan pemikiran asketisisme Kristen Timur, namun para sufi itu tidak mengadakan kontak—kecuali sedikit sekali—dengan sumber-sumber yang bukan Islam. Bahkan, lebih-lebih lagi, suatu sistem mistis yang berkembang luas justru telah terdapat dalam Islam. Bagaimana pun utang budinya pada Neo-Platonisme, gnostisisme, atau mistisisme Kristen, tidak boleh tidak, kita harus meninjaunya secara benar, seperti tinjauan para sufi sendiri, bahwa tasawuf adalah teori batin (moral) Islam dan rahasianya justru terkandung dalam Al-Quran".[109]

Dengan demikian, jelas dapat dikatakan bahwa tasawuf—seperti yang telah dikemukakan di atas, pada awal pembentukan disiplinnya adalah moral keagamaan. Jelas sumber pertamanya adalah ajaran-ajaran Islam, sebab tasawuf diambil dari Al-Quran dan Al-Sunnah,[110] dan amalan serta ucapan

---

pada QS Al-Hujurât (49): 13. Tingkatan asketis berlandaskan pada QS Al-Nisâ' (4): 77; QS Al-Hasyr (59): 9. Sementara tingkatan tawakkal bisa disaksikan pada QS Al-Thalâq (65): 3; QS Al-Taubah (9): 51. Sementara tingkatan syukur bisa diadasarkan pada QS Ibrâhîm (14): 7. Tingkatan sabar, fakir, dan ma'rifat yang dicapai dengan takwa bisa dilihat pada QS Al-Nahl (16): 127; QS Al-Baqarah (2): 155, 273, 282. Tingkatan ridha bisa didasarkan pada QS Al-Mâ'idah (5): 119. Tingkatan malu bisa disaksikan pada QS Al-'Alaq (96): 14; QS Muhammad (47). Kemudian tingkatan cinta adalah berdasar pada QS Al-Mâ'idah, 5: 54. Terkait dengan sedih adalah pada QS Al-Kahfi (18): 65. Sementara yang terkait dengan hal berdasarkan pada QS Al-Sajdah (32): 16. Sementara yang terkait dengan harapan (raja') lihat QS Al-Fâthir (35): 34. Dalam hal dzikir bisa disaksikan pada QS Al-Ahzâb (33): 41;. Sementara tentang kewalian ada pada QS Yûnus (10): 62. Bahkan doa pun merupakan latihan ruhaniah yang selalu dilakukan para sufi, ini diasarkan pada QS Al-Mu'min (40): 60; QS Al-Naml (27): 62; dan sebagainya.

108. At-Taftazani, *Madkhal,* hlm. 36

109. Lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1973), hlm. 2. Juga pada Asmaran, *Pengantar*, hlm. 195–196.

110. Salah satu contoh dalam kehidupan ruhani Nabi Muhammad adalah di setiap bulan Ramadhan Nabi tidak pernah absen untuk melakukan *tahannuts* dan *khalwah* di *Gua Hira* untuk mendapatkan hidayah dan bimbingan dari Allah Swt. karena dengan begitu kebersihan hati dan jiwa akan terjaga sehingga kebenaran sejati akan cepat didapatkan, sampai akhirnya beliau didatangi malaikat Jibril untuk menyampaikan wahyu pertama dari Allah Swt., yaitu surat al-'Alaq (96): 1–5. Lihat K. Ali, *A Study of Islamic History,* Terj. M. Natsir Budiman, *Sejarah Islam dari Awal hingga Runtuhnya Dinasti Usmani* (Tarikh Pramodern) (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 31, Asmaran, *Pengantar*,

para sahabat.[111] Amalan dan ucapan para sahabat itu tentu saja tidak keluar dari ruang lingkup Al-Quran dan Al-Sunnah. Dengan begitu justru dua sumber utama tasawuf adalah Al-Quran dan Al-Sunnah itu sendiri. Dari Al-Quran dan Al-Sunnah itulah para sufi pertama-tama, mendasarkan pendapat-pendapat mereka tentang moral dan tingkah laku. Juga latihan-latihan ruhaniah mereka, yang mereka susun demi terealisasinya tujuan-tujuan kehidupan mistis.[112]

---

hlm. 208. Di samping itu, banyak riwayat yang menceritakan kehidupan ruhani, seperti ketika Nabi melakukan shalat di malam hari sampai kakinya bengkak, melakukan puasa dan sebagainya. Banyak juga hadis Nabi yang menjelaskan tentang berbagai tingkatan (*maqam*) yang harus dilalui dalam menempuh jalan kesufian, misalnya hadis tentang *taubat, sabar, faqr, zuhud*, anjuran berdzikir, dan sebaginya. Ada sebuah hadis yang diriwayatkan Ibn Majah dan Al-Baihaqi yang berbunyi "*izhad fi ad-dunya yuhibbuka al-Allah wazhad fi ma fi aid an-nas yuhibbuka an-nas* (zuhudlah terhadap dunia, maka Allah Swt. akan mencintaimu, dan zuhudlah terhadap apa yang ada di antara manusia, maka kamu akan dicintai oleh manusia". Lihat al-Hafidz Syarif ad-Din Abd al-Mu'min ibn al-Khalaf ad-Dimyathi, *al-Matjar ar-Rabih fi Tsawab al-'Amal ash-Shalih,* disunting: Muhammad Husam Baidlun (Beirut: Muassasat al-Kutub ats-Tsaqafiyah, 1994), hlm. 470. Ini yang kemudian dijadikan landasan para sufi terhadap perilaku kesufiannya.

111. Tidak sedikit contoh yang dilakukan para sahabat yang mencerminkan perilaku kesufian. Abu Bakar misalnya, diceritakan pernah menyumbangkan banyak unta kepada Nabi Saw. untuk kegiatan perjuangan Islam. Dengan demikian, ia tidak meninggalkan satu ekor pun unta untuk dirinya, akhirnya ia menjadi seorang miskin yang kadang-kadang harus menderita kelaparan. Tatkala Nabi bertanya kepadanya, "Apakah yang tinggal padamu lagi, jika seluruh unta ini kau sumbangkan?" Ia menjawab: "Cukup bagiku Allah dan Rasul-Nya". Lihat Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1984), hlm. 237–238. Tentang arti takwa, yakin dan rendah hati, dapat dilihat dari ungkapannya: "Kami mendapat kedermawanan dalam takwa, kecukupan dalam yakin dan kehormatan dalam rendah hati". Tentang *ma'rifah* ia katakan: "Barangsiapa merasakan sesuatu dari pengenalan terhadap Allah secara murni, dia akan lupa segala sesuatu selain Allah, dan menyendiri dari semua manusia". Al-Junaid pernah berkomentar tentang Abu Bakar, ia katakan: "Ungkapan terbaik dalam hal tauhid ialah ucapan Abu Bakar al-Shiddiq: "Maha Suci Dzat yang tidak menciptakan jalan bagi makhluk untuk mengenal-Nya, melainkan ketidakmampuan mengenal-Nya." Lihat at-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 51. Umar ibn al-Khattab juga sangat dekat dengan perilaku sufi. Diriwayatkan, pada suatu ketika setelah dia menjabat sebagai khalifah, dia berpidato dengan memakai baju bertambal dua belas sobekan. Juga pernah suatu ketika absen menjadi imam shalat, kemudian ada yang menanyakan perihal Umar tersebut, beliau menjawab: "Kain saya sedang dicuci dan tidak ada lagi yang lainnya". Lihat Asmaran, *Pengantar*, hlm. 218. Di antara ucapan-ucapan Usman ibn 'Affan yang menggambarkan ajaran tasawuf adalah: "Aku dapatkan kebajikan terhimpun dalam empat hal. Pertama, cinta kepada Allah. Kedua, sabar dalam melaksanakan hukum-hukum Allah. Ketiga, ridha dalam menerima takdir (ketentuan) Allah. Keempat, malu terhadap pandangan Allah". Lihat At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 53. Khalifah keempat, 'Ali ibn Abi Thalib juga tidak kalah dengan khalifah-khalifah dalam hal kehidupan keruhanian. Pekerjaan dan cita-citanya yang besar menyebabkan dia tidak peduli bahwa pakaiannya sobek, lantas dijahitnya sendiri. Pernah orang bertanya: "Mengapa sampai begini ya *Amiral Mu'minin*?" Beliau menjawab: "Untuk mneg*khusyu*'kan hati dan menjadi teladan bagi orang yang beriman". Lihat Hamka, *Tasawuf*, hlm 34. Masih banyak lagi sahabat Nabi yang tidak bisa disebutkan satu per satu di sini. Misalnya, Abu 'Ubaidah bin Jarrah, Sa'id bin 'Amr, Abdullah bin Mas'ud, Abu Dzar al-Ghifari, Salim Maula, Abu Hudzaifah, 'Abdullah bin 'Umar, Miqdad bin al-Aswad, Salman al-Farisi, dan lain sebagainya. Asmaran, *Pengantar,* hlm. 227.

112. At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 37–38.

Dalam kaitan ini, Abu Nasr as-Sarraj ath-Thusi[113] dalam kitabnya *al-Luma'* mengemukakan, bagaimana para sufi secara khusus lebih menaruh perhatian terhadap moral luhur serta sifat dan amalan utama. Hal demikian demi mengikuti Nabi, para sahabatnya, serta orang-orang yang setelah beliau. Ini semua—menurut Ath-Thusi— "ilmunya bisa dilacak dalam kitab Allah Swt."[114]

Dengan demikian, jelas sekali bahwa adanya keterpengaruhan dari luar Islam terhadap tasawuf tidaklah semuanya benar. Kalau memang ditemukan adanya kesamaan-kesamaan di dalam tasawuf sebagaimana dalam agama-agama lain, itu tidak berarti dengan serta-merta sufisme Islam dianggap sama dengan paham mistik yang ada di luar Islam. Tasawuf atau mistisisme Islam, akar perkembangannya adalah murni bersumber dari Al-Quran dan Al-Sunnah.

Dalam menyelesaikan persoalan di atas, menurut K.H. Achmad Siddiq paling tidak ada dua perspektif yang harus dilihat. Pertama, ketika tasawuf masih menjadi metode amaliah ibadah; Kedua, tasawuf sebagai disiplin ilmu. Perkembangan pertama, terutama muncul sejak zaman Rasulullah Saw. dan masa *al-Khulafa` ar-Rasyidun*, di mana ajaran Islam masih terpadu penuh dalam segala aspeknya.

Tasawuf dalam arti metode amaliah ibadah, menurut Kyai Achmad, masih terjadi pada masa tabi'in meskipun belum terjadi pembidangan ilmu-ilmu Islam. Tasawuf dalam taraf ini, lebih sebagai cara menyempurnakan praktik/amal ibadah untuk mencapai derajat ikhlas setinggi-tingginya. Misalnya, bagaimanakah menyempurnakan niat, shalat, puasa, dan sebagainya dengan tujuan semata-mata mencapai target peningkatan keikhlasan. Periode ini kira-kira berlangsung selama abad pertama dan kedua Hijriah (abad VI Masehi).[115]

Fase ini merupakan fase pertama dalam perkembangan tasawuf yang oleh At-Tafazani disebut dengan fase asketisme.[116] Pada fase ini, di kalangan kaum Muslimin, terdapat individu-individu yang lebih memusatkan dirinya pada ibadah. Mereka ini menjalankan konsepsi asketis dalam kehidupan, yaitu tidak mementingkan makanan, pakaian, maupun tempat tinggal. Mereka lebih banyak beramal untuk hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan akhirat, yang menyebabkan mereka lebih memusatkan diri pada jalur kehidupan dan tingkah laku yang asketis. Di antara mereka adalah Hasan Al-Bashri (w. 110 H), Rabi'ah

113. Lihat Abu Nasr as-Sarraj ath-Thusi, *al-Luma'*, disunting Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Baqi Surur (Kairo: Dar al-Kutub Al-Hadisah, 1960), hlm. 31.
114. Ath-Thusi, *al-Luma'*, hlm. 32. Juga lihat at-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 38.
115. Noeh, *Menghidupkan Ruh*, hlm. 75.
116. At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 17.

al-'Adawiyyah (w. 185 H),[117] Ibrahim ibn Adzham (w. 160 H), dan Sufyan ats-Tsauri (w. 161 H). Untuk selanjutnya, tasawuf telah mengalami perkembangannya yang sangat pesat sampai pada abad ketujuh Hijriah bersama dengan munculnya berbagai tokoh sufi.

Menurut Kyai Achmad, belum dikenalnya istilah teknis tasawuf pada masa Rasulullah dan *al-Khulafa` ar-Rasyidun* tidak berarti bahwa ajaran Islam tidak memuat tasawuf atau berarti tasawuf itu tidak ada dalilnya dalam agama. Kyai Achmad meyakini bahwa Hadis 'Umar ibn al-Khattab tentang kedatangan Jibril a.s. menyampaikan tentang *al-iman, al-Islam,* dan *al-ihsan*[118] yang merupakan totalitas ajaran Islam, dapat dijadikan argumen tentang keberadaan tasawuf. Kalau kemudian *al-iman* dirumuskan menjadi akidah dan *al-Islam* menjadi syariat, absah untuk menyatakan bahwa *al-ihsan* diidentikkan dengan tasawuf.[119]

Kyai Achmad berusaha mengelaborasi hadis Nabi tersebut dengan menjelaskan bahwa *al-iman,*—yang biasa disebut dengan tauhid—yang berarti kepercayaan yang benar tentang Allah Swt. dan beberapa hal yang kita yakini berdasar pemberitahuan yang pasti dari Allah Swt. melalui Rasul-Nya,[120] adalah menjadi landasan paling asasi, menjadi titik tolak segala sikap dan tingkah laku perbuatan.[121] Sementara *al-Islam* yang berarti penyerahan diri kepada Allah Swt. dengan melaksanakan berbagai kewajiban,[122]—yang dalam arti terbatas disebut dengan *fikih*—adalah menjadi landasan normatif terhadap segala tingkah laku perbuatan, baik mengenai hubungan langsung dengan Allah (*hablun minallah*) maupun mengenai hubungan dengan sesama makhluk (*hablun min an-nas*).[123]

---

117. At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 17.
118. Untuk keterangan lengkap tentang isi hadis tersebut dapat dilihat pada al-Imam al-Muslim dan al-Imam an-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi, Kitab al-Iman,* Hadits no. 8–9, Juz` I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), hlm. 150–161; al-Imam at-Tirmidzi, *al-Jami' ash-Shahih wa Huwa Sunan at-Tirmidzi*, ditahqiq Mahmud Muhammad Mahmud Hasan Nassar, Kitab al-Iman, Hadits no. 2610, Juz` III (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 439; al-Imam an-Nasa`i, *Sunan an-Nasa`i, Kitab al-Iman wa Syara'i`ihi, Shifat al-Iman wa al-Islam.* Juz` VIII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), hlm. 101–102; dan al-Imam Ahmad Ibn al-Hanbal, *Thala'i` al-Musnad*, ditahqiq Ahmad Muhammad Syakir, Hadits no. 184 (Kairo: Maktabat at-Turats al-Islami, tt.), hlm. 101–102.
119. Noeh, *Menghidupan Ruh*, hlm. 76.
120. Lihat Salim, "K.H. Achmad Siddiq", hlm. 163.
121. Lihat Achmad Siddiq (selanjutnya disebut Siddiq), *Fungsi Tasawuf: Ruh al-'Ibadah, Tahdzib al-Akhlaq dan Taqarrub Ilallah* (Catatan Ceramah pada Pengajian yang diadakan oleh PWNU Jawa Timur, Akhir tahun 1977), hlm. 1. Lihat Juga Abu Nahid dan Kerabat AULA (Peny.), *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang: Aqidah, Syari'ah dan Tasawuf, Khittah NU 1926, Hubungan Agama dan Pancasila, Negara RI Bentuk Final, Watak Sosial Ahlussunnah, Seni dan Agama* (Surabaya: Yayasan Majalah AULA Jawa Timur, 1992), Cet. I, hlm. 1–2.
122. Salim, "K.H. Achmad Siddiq", hlm. 164.
123. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 1; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 1.

Kemudian, *al-ihsan* yang berarti sikap mental sebaik-baiknya dan seteguh-teguhnya dalam menghambakan diri kepada Allah, selalu sadar bahwa diri ini selalu berada di bawah pengawasan Allah Swt.,[124]—yang juga disebut tasawuf—adalah menjadi landasan sikap mental dalam melakukan segala amal perbuatan.[125] Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa akidah/tauhid merupakan perwujudan dari *al-iman*; sedang syariat adalah nama lain dari *al-Islam*; tasawuf adalah bentuk lain dari *al-ihsan* itu sendiri. Ketiga domain tersebut menurut Kyai Achmad adalah hal yang sangat urgen untuk dipelajari, diajarkan, dan dipahami; kemudian diimplementasikan oleh setiap umat Muslim dalam kehidupan ini, tentunya dengan tahapan-tahapan, kemampuan, dan kekuatan masing-masing (*bi qadr al-istitha'ah*).

Kyai Achmad menjelaskan bahwa hadis Nabi tentang *al-ihsan* tersebut adalah berarti "menyembah" (menghambakan diri, mengabdi, mendekatkan diri kepada) Allah Swt. seolah-olah "melihat" secara dekat, *khudlu'* dan *khusyu'* dengan Allah. Sikap mental inilah yang termasuk dalam sikap tasawuf, sikap yang diinginkan tasawuf dan menjadi tujuan tasawuf. Dengan kata lain, pada hakikatnya tasawuf adalah *al-ihsan*, atau paling tidak tasawuf adalah metode untuk mencapai *al-ihsan* itu sendiri.[126]

Dari sini dapat dipahami bahwa tasawuf sebagai metode untuk mencapai ihsan, benar-benar mempunyai landasan kukuh dan kuat dari ajaran Islam, yaitu Al-Quran[127] dan Al-Hadis.[128] Kyai Achmad memberikan beberapa

124. Salim, "K.H. Achmad Siddiq", hlm. 164.
125. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 1; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 2.
126. Noeh, *Menghidupkan Ruh*, hlm. 76.
127. Banyak ayat Al-Quran yang dapat ditunjukkan di sini, dan dijadikan landasan sebagian tingkatan dan keadaan para sufi, antara lain: tentang penggemblengan jiwa, misalnya, Lihat QS Al-'Ankabût (29): 69, 5; QS Al-Nâzi'ât (79): 40–41; QS Yûsuf (12): 53. Sementara tingkatan takwa, bisa dilihat pada QS. Al-Hujurât (49): 13. Tingkatan asketis berlandaskan pada QS Al-Nisâ' (4): 77; QS Al-Hasyr (59): 9. Sementara tingkatan tawakkal bisa disaksikan pada QS Al-Thalâq (65): 3; QS Al-Taubah (9): 51. Sementara tingkatan syukur bisa didasarkan pada QS Ibrâhîm (14): 7. Tingkatan sabar, fakir, dan ma'rifat yang dicapai dengan takwa bisa dilihat pada QS Al-Nahl (16): 127; QS Al-Baqarah (2): 155, 273, 282. Tingkatan ridha bisa didasarkan pada QS Al-Mâ'idah (5): 119. Tingkatan malu bisa disaksikan pada QS Al-'Alaq (96): 14; QS Muhammad (47). Kemudian tingkatan cinta adalah berdasar pada QS Al-Mâ'idah (5): 54. Terkait dengan sedih adalah pada QS Al-Kahfi (18): 65. Sementara yang terkait dengan hal berdasarkan pada QS As-Sajadah (32): 16. Sementara yang terkait dengan harapan (raja') lihat QS Al-Fâthir (35): 34. Dalam hal dzikir bisa disaksikan pada QS Al-Ahzâb (33): 41;. Sementara tentang kewalian ada pada QS Yûnus (10): 62. Bahkan doa pun merupakan latihan ruhaniah yang selalu dilakukan para sufi, ini diasarkan pada QS Al-Mu'min (40): 60; QS Al-Naml (27): 62; dan sebagainya.
128. Di antara contoh dalam kehidupan ruhani Nabi Muhammad Saw. dapat ditunjukkan di sini, pada setiap bulan Ramadhan Nabi tidak pernah absen untuk melakukan *tahannuts* dan *khalwah* di Gua Hira untuk mendapatkan hidayah dan bimbingan dari Allah Swt. Karena dengan begitu, kebersihan hati dan jiwa akan terjaga, sehingga kebenaran sejati akan cepat didapatkan, sampai akhirnya beliau

dalil naqli sebagai pembenaran. Dia menyatakan, tidak sedikit ayat Al-Quran, baik secara *sharih* (jelas), *kinayah* (sindiran) ataupun *isyarah* yang bersifat dorongan untuk peningkatan penghayatan keagamaan secara lebih mendalam dan luhur menuju tercapainya "mental mengabdi seakan-akan menyaksikan Allah Swt.". Kyai Achmad, misalnya menggunakan ayat 17 dalam Surah Al-Anfâl (8)[129] yang berbunyi: وما رميت إذ رميت ولكن الله رمي, sebagai dorongan untuk membicarakan atau memikirkan hakikat, Subjek (*fa'il*) hakiki adalah Allah Swt. Masih dalam kaitan ini, Kyai Achmad juga mendasarkan pada Surah Al-Nûr (24): 35,[130] yang berbunyi:

أللّه نورالسموت والأرض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح ألمصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مبركة زيتونة لاشرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيءولولم تمسسه نار نور علي نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شئ عليم.[131]

---

didatangi malaikat Jibril untuk menyampaikan wahyu pertama dari Allah Swt., yaitu Surah Al-'Alaq (96): 1–5. Lihat K. Ali, *A Study of Islamic History* (India: Idarah-i Adabiayat-i Delhi, 1980), hlm. 31. Di samping itu, banyak riwayat yang menceritakan kehidupan ruhani, seperti ketika Nabi melakukan shalat di malam hari sampai kakinya bengkak, melakukan puasa dan sebagainya. Banyak juga hadis Nabi yang menjelaskan tentang berbagai tingkatan (*maqam*) yang harus dilalui dalam menempuh jalan kesufian, misalnya hadis tentang *taubat, sabar, faqr, zuhud*, anjuran ber-*dzikr*, dan sebagainya. Terkait dengan ajaran kehidupan, moral dan sabda Rasulullah Saw. dapat dilihat pada At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 43--49. Ada sebuah hadis yang diriwayatkan Ibn Majah dan Al-Baihaqi yang berbunyi "*izhad fi ad-dunya yuhibbuka al-Allah wazhad fi ma fi aid an-nas yuhibbuka an-nas* (zuhudlah terhadap dunia, maka Allah Swt. akan mencintaimu, dan zuhudlah terhadap apa yang ada di antara manusia, maka kamu akan dicintai oleh manusia)". Lihat al-Hafidz Syarif ad-Din 'Abd al-Mu`min ibn al-Khalaf ad-Dimyathi, *al-Matjar ar-Rabih fi Tsawab al-'Amal ash-Shalih,* disunting: Muhammad Husam Baidlun (Beirut: Mu`assasat al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, 1994), hlm. 470. Hadis-hadis inilah yang kemudian dijadikan landasan para sufi terhadap perilaku tasawufnya.

129. Arti ayat tersebut adalah: "*Pada hakikatnya tidaklah engkau melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang melempar*".

130. Noeh, *Menghidupkan Ruh,* hlm. 79.

131. Arti ayat tersebut adalah: *Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus yang di dalamnya ada pelita besar, pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu*"; dan Surah Al-Baqarah (2): 115, yang artinya: "*Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap, di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Mahaluas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui*". Demikian terjemahan versi Departemen Agama RI.

Di samping itu, ada lagi ayat yang dijadikan Kyai Achmad untuk memperkuat argumennya, terutama dalam melakukan usaha, bagaimana menjadi kelompok orang-orang "yang dicintai Allah" dan "mencintai Allah", merupakan dasar penting bagi orang yang menempuh di jalan sufi. Kyai Achmad mengambil petikan ayat dalam Surah Al-Mâ'idah (5): 54: ...يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه... (*...golongan lain yang dicintai Allah dan mencintai Allah...*).

Di samping ayat-ayat Al-Quran yang dijadikan *hujjah*, Kyai Achmad juga mengambil dalil dari hadis Rasulullah Saw. yang sangat terkenal di kalangan kaum sufi, yaitu: "*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu* (*Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia akan dapat mengenal Tuhannya*)".[132] Karena dengan ini, menurut Kyai Achmad, manusia akan dapat mengenal dirinya, mengenal dari mana ia berasal, kemudian ke mana ia akan kembali (*sangkan paraning dumadi*). Di mana pengertiannya adalah semuanya akan kembali kepada yang mewujudkan, yaitu Allah Swt.[133] Karena Dia adalah sumber dari segala sesuatu yang wujud ini.

Pandangan Kyai Achmad di atas tampaknya tidak berjalan sendiri, tetapi juga diakui oleh tidak hanya kalangan Muslim (sufi) sendiri, tetapi juga kalangan orientalis yang *concern* terhadap kajian tasawuf; dan banyak di antara mereka yang meninjau secara ilmiah dan jujur. Trimingham dalam bukunya, *The Sufi Orders in Islam,* juga menunjukkan hal sama dengan mengatakan: "Tasawuf berkembang secara wajar dalam batas-batas Islam. Sekalipun ia memang menerima pancaran kehidupan dan pemikiran asketisisme Kristen Timur, namun para sufi itu tidak mengadakan kontak—kecuali sedikit sekali—dengan sumber-sumber yang bukan Islam. Lebih-lebih lagi, suatu sistem mistis yang berkembang luas justru telah terdapat dalam Islam. Bagaimanapun hutang budinya pada Neo-Platonisme, gnostisisme, atau mistisisme Kristen, tidak boleh tidak, kita harus meninjaunya secara benar, seperti tinjauan para sufi sendiri, bahwa tasawuf adalah teori batin (moral) Islam dan rahasianya justru terkandung dalam

132. Lihat Al-Imam al-Ghazali, *Kimiya` as-Sa'adah,* dalam *Majmu'ah Rasa`il al-Imam al-Ghazali*, Dikomentari dan dikeluarkan hadis-nya oleh Ahmad Syams ad-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), Cet. I, hlm. 124. Walaupun hadis yang dikutip Al-Ghazali tersebut, menurut an-Nawawi bukan hadis, bahkan ada yang mengatakan, hadis itu tidak *marfu'*. Lihat al-Imam al-Ghazali, *al-Munqidz min adl-Dlalal* (Beirut: al-Maktabah asy-Syu'biyyah, tt.), hlm. 108. Namun terlepas dari valid dan tidaknya hadis itu, yang jelas Al-Ghazali dan Kyai Achmad memandang urgen terhadap pemeliharaan dan penyucian jiwa dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah Swt. Di mana hal tersebut merupakan inti dari ajaran tasawuf. Al-Ghazali pada kesempatan lain mengatakan: "*Idza 'arafah al-insan faqad 'arafa nafsahu wa idza 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu*". Lihat al-Ghazali, *Ihya`*, hlm. 1.

133. Noeh, *Menghidupkan Ruh*, hlm. 79–80.

Al-Quran".[134] Akan tetapi, juga ditemukan tidak sedikit di antara pengkaji tasawuf dari Barat yang beranggapan berbeda dengan pendapat di atas, misalnya Thoulk, Dozy, Von Kramer, Ignas Goldziher, Asin Palacios, O'leary, M. Horten, R. Hartman, dan lain-lain. Hal ini berbeda dengan pandangan para pengkaji dan praktisi sufi dari kalangan Islam, yang tentunya melihat bahwa tasawuf, baik secara normatif maupun historis adalah bersumber dari ajaran Islam itu sendiri. Pandangan seperti ini merupakan pendapat mayoritas di kalangan mereka.

Jadi, jelaslah bahwa tasawuf,—seperti yang telah dikemukakan Kyai Achmad dan lainnya—pada awal pembentukan disiplinnya adalah moral keagamaan. Jelas, sumber pertamanya adalah ajaran-ajaran Islam, sebab tasawuf diambil dari Al-Quran dan Al-Sunnah, dan amalan serta ucapan para sahabat.[135] Amalan dan ucapan para sahabat itu tentu saja tidak keluar dari ruang lingkup Al-Quran dan Al-Sunnah. Dengan begitu, justru dua sumber utama tasawuf adalah Al-Quran dan Al-Sunnah itu sendiri. Dari Al-Quran dan Al-Sunnah itulah para sufi pertama-

134. Lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1973), hlm. 2; Seyyed Hossein Nasr, "The Quran of The Foundation of Islamic Spiritualitiy", dalam *Islamic Spirituality Foundations I* (London: SCM Press Ltd., 1989), hlm. 8–9.

135. Tidak sedikit contoh yang dilakukan para sahabat yang mencerminkan perilaku kesufian. Abu Bakar misalnya, diceritakan pernah menyumbangkan banyak unta kepada Nabi saw. untuk kegiatan perjuangan Islam, sehingga ia tidak meninggalkan satu ekor pun unta untuk dirinya, akhirnya ia menjadi seorang miskin yang kadang-kadang harus menderita kelaparan. Tatkala Nabi bertanya kepadanya, "Apakah yang tinggal padamu lagi, jika seluruh unta ini kau sumbangkan?" Ia menjawab: "Cukup bagiku Allah dan Rasul-Nya". Lihat Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1984), hlm. 237–238. Tentang arti takwa, yakin dan rendah hati, dapat dilihat dari ungkapannya: "Kami mendapat kedermawanan dalam takwa, kecukupan dalam yakin dan kehormatan dalam rendah hati". Tentang *ma'rifah* ia katakan: "Barangsiapa merasakan sesuatu dari pengenalan terhadap Allah secara murni, dia akan lupa segala sesuatu selain Allah, dan menyendiri dari semua manusia". Al-Junaid pernah berkomentar tentang Abu Bakar, ia katakan: "Ungkapan terbaik dalam hal tauhid ialah ucapan Abu Bakar ash-Shiddiq: "Maha Suci Dzat yang tidak menciptakan jalan bagi makhluk untuk mengenal-Nya, melainkan ketidakmampuan mengenal-Nya." 'Umar ibn al-Khattab juga sangat dekat dengan perilaku sufi. Diriwayatkan, pada suatu ketika setelah dia menjabat sebagai khalifah, dia berpidato dengan memakai baju bertambal dua belas sobekan. Dapat juga disaksikan makna *ridha* dan sabar pada diri 'Umar, dalam sepucuk surat yang ditujukan kepada Abu Musa al-Asy'ari sebagai berikut: "Seluruh kebajikan adalah dalam *ridha*. Kalau engkau mampu, hendaknya engkau *ridha*; dan kalau tidak mampu, bersabarlah". Lihat At-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 51. Di antara ucapan-ucapan 'Usman ibn 'Affan yang menggambarkan ajaran tasawuf adalah: "Aku dapatkan kebajikan terhimpun dalam empat hal. Pertama, cinta kepada Allah. Kedua, sabar dalam melaksanakan hukum-hukum Allah. Ketiga, *ridha* dalam menerima takdir (ketentuan) Allah. Keempat, malu terhadap pandangan Allah". Lihat *Ibid.*, hlm. 53. Begitu juga, Khalifah keempat, 'Ali ibn Abi Thalib juga tidak kalah hebatnya dengan khalifah-khalifah dalam hal kehidupan keruhanian. Pekerjaan dan cita-citanya yang besar menyebabkan dia tidak peduli bahwa pakaiannya sobek yang lantas dijahitnya sendiri. Lihat Hamka, *Tasawuf: Perkembangan*, hlm. 34. Masih banyak lagi sahabat Nabi yang tidak bisa disebutkan satu per satu di sini. Misalnya, Abu 'Ubaidah ibn al-Jarrah, Sa'id ibn 'Amr, Abdullah ibn al-Mas'ud, Abu Dzar al-Ghifari, Salim Maula, Abu Hudzaifah, 'Abdullah ibn 'Umar, Miqdad ibn al-Aswad, Salman al-Farisi, dan lain sebagainya.

tama, mendasarkan pendapat-pendapat mereka tentang moral dan tingkah laku. Juga latihan-latihan ruhaniah mereka, yang mereka susun demi terealisasinya tujuan-tujuan kehidupan mistis.[136]

Menurut Kyai Achmad, kalau memang ditemukan adanya kesamaan-kesamaan di dalam tasawuf sebagaimana dalam agama-agama lain, itu adalah hal yang wajar adanya, karena tasawuf pada dasarnya berkaitan dengan perasaan dan kesadaran. Jiwa manusia adalah satu, sekalipun terdapat perbedaan bangsa atau rasnya. Apa pun yang berkaitan dengan jiwa manusia, lewat latihan-latihan ruhaniah, memang bisa saja sama, meskipun tidak terdapat kontak di antara keduanya. Hal ini menunjukkan adanya benang merah di antara pengalaman para sufi, betapa pun berbedanya interpretasi antara seorang sufi yang satu dengan yang lainnya sesuai dengan beragamnya budaya di mana ia hidup. Hal yang demikian tidak berarti dengan serta-merta sufisme Islam dianggap sama dengan paham mistik yang ada di luar Islam. Tasawuf atau mistisisme Islam, akar perkembangannya adalah murni bersumber dari Islam itu sendiri, yaitu Al-Quran dan Al-Sunnah. Walaupun memang, diakui, bahwa di dalam agama-agama selain Islam juga mengandung dan mengajarkan unsur-unsur dan nilai-nilai keruhanian (spiritualitas).

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tasawuf, baik sebagai amaliah ibadah maupun sebagai ilmu pengetahuan, sebenarnya dapat ditelusuri melalui sumber-sumber *naqli*, tanpa harus mencari kepada sumber-sumber lain sebagaimana yang ditunjukkan para pemikir Barat atau orientalis yang menganggap bahwa tasawuf itu tidak murni berasal dari Islam, tetapi sangat terpengaruh oleh ajaran, kepercayaan, atau agama-agama yang datang lebih dahulu.[137] Pandangan Kyai Achmad di atas barangkali agak subjektif. Namun, penilaiannya tersebut adalah hal wajar mengingat kedudukan Kyai Achmad sebagai seorang ulama kharismatik

136. Bandingkan dengan pendapat At-Taftazani, dalam *Madkhal*, hlm. 37–38; AllahBakhsh K. Brohi, "The Spiritual Significance of The Quran", dalam Seyyed Hossein Nasr (Edt.), *Islamic Spirituality Manifestations I* (London: SCM Press Ltd., 1989), hlm. 11.

137. Di antara orientalis yang berpendangan demikian, antara lain: Thoulk, yang menganggap tasawuf berasal dari sumber Majusi; Dozy, yang berpendapat tasawuf dikenal oleh kaum Muslimin melalui orang-orang Persia. Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Amerika: The University of North Carolina Press, 1975), hlm. 10. Ada juga yang berpandangan, tasawuf berasal dari sumber Kristen. Orientalis yang berpandangan demikian adalah Von Kramer, Ignas Goldziher, Asin Palacios, O'leary, dan R.A Nicholson. Walaupun akhirnya Nicholson meralat pendapatnya setelah melakukan penelitian lebih lanjut, dan kemudian banyak dijadikan rujukan oleh para orientalis setelahnya. Lihat at-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 27; R.A. Nicholson, *The Legacy of Islam* (London: Oxford University Press, 1952), hlm. 21; dan Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), Cet. 9, hlm. 55. Sementara M. Horten dan R. Hartman berpendapat, bahwa tasawuf berasal dari sumber India. Lihat at-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 30; Schimmel, *Mystical*, hlm. 11.

yang mempunyai pengaruh besar, bukan hanya di kalangan umat *Nahdliyyin* (NU), tetapi juga umat Muslim di Indonesia pada umumnya.

Dengan pandangan Kyai Achmad seperti ini, setidaknya dia ingin menunjukkan dan membantah pandangan-pandangan di atas tentang inherenitas tasawuf dengan budaya dan tradisi-tradisi di luar Islam tersebut. Dari sini dapat dicari landasan kuat, untuk selanjutnya dijadikan alat pembenaran dan justifikasi tentang percabangan ilmu pengetahuan Islam,—misalnya tasawuf, *kalam, fikih*, dan sebagainya—dari sumber aslinya, yaitu Al-Quran dan Al-Hadis. Oleh karena itu, menurut Kyai Achmad sumber tasawuf, baik dilihat dari aspek pengamalan maupun disiplin keilmuan Islam, sumber utamanya adalah Al-Quran dan Al-Sunnah; ditunjang dengan perilaku dan *qaul* para Sahabat Nabi (*al-qaul ash-Shahabah*), di samping juga pengamalan-pengamalan yang ditunjukkan para *salaf ash-shalih*.

Secara singkat penjelasan di atas dapat diilustrasikan dalam tabel berikut.

Bahasan	Temuan	Keterangan
Akar Kontinuitas Tasawuf	Tasawuf muncul, *tumbuh*, dan berkembang, berdinamika dan berdialektika, seiring dengan tumbuh dan berkembangnya Islam itu sendiri. Dengan kata lain, tasawuf adalah identik dengan Islam itu sendiri yang berisi tentang aqidah, syariat, dan akhlak.	
Interaksi Tasawuf dengan Tradisi Persi, Kristen, India, Yunani, Buddha, dan Hindu	**Persi:** Disinyalir sufi-sufi masa awal banyak yang berasal dari Persi, dan sedikit banyak akan dipengaruhi oleh tradisi-tradisi Persi yang beragama Majusi. **Kristen:** Pada masa-masa awal perkembangannya, tasawuf dan tokoh-tokohnya banyak berinteraksi dengan kaum dan ajaran keruhanian Nasrani. **India:** Ada kemiripan dengan latihan-latihan ruhani, sebagaimana latihan ruhani pada orang-orang India.	• Adanya interaksi dengan budaya, tradisi dan agama lain, tidak berarti bahwa tasawuf dinggap meng-adopsi dan saling memengaruhi. Sebab sebuah pemikiran dan ajaran tertentu, memiliki sumber pijakan berbeda, walaupun memiliki orientasi yang mirip sama.

	Yunani: Tasawuf falsafi diadopsi/ terpengaruh dari pemikiran teosofis Yunani; seperti pada filsafat Pytagoras, yang melihat bahwa ruh manusia adalah kekal. **Buddha:** Paham *fana'* dalam tasawuf mirip dengan paham *Nirwana* pada ajaran Buddha. **Hindu:** Ajaran tentang adanya pertemuan (penyatuan) antara *Athman* dengan *Bhrahman*, dianggap mirip dengan pertemuan antara Tuhan dengan Hamba (manusia) dalam tasawuf. Di samping juga ada kemiripan terkait dengan latihan-latihan ruhani; dzikir, kontemplasi, ma'rifat, dan lain-lain.	• Demikian juga tentang kemiripan atau kesamaan yang ada dalam tasawuf dengan tradisi dan ajaran yang dikembangkan oleh tradisi, kepercayaan, dan agama yang mendahului, tidak berarti bahwa kemiripan dan kesamaan yang ada tersebut tidak dapat dianggap saling mengadopsi atau saling terpengaruh. Sebab tradisi, pemikiran, dan kepercayaan tertentu senantiasa seiring dengan sumber, konteks sosio kultur dan sejarah yang berbeda-beda; walaupun disinyalir ada kemiripan dan bahkan kesamaan.
Otentisitas Tasawuf	Tasawuf bersumber dari Al-Quran, Al-Sunnah, tradisi para sahabat Nabi Saw., dan tradisi *salaf ash-shalihin*.	

BAB V

Ruang Lingkup Kajian Tasawuf

A. Objek Kajian Tasawuf

Tasawuf adalah aspek ruhani (esoteris) dalam Islam. Cara mendekatinya pun harus dengan pendekatan ruhaniah. Di antara unsur ruhani yang terdapat pada diri manusia adalah *ruh*. Terkait dengan ini, dikatakan bahwa ada riga unsur dalam diri manusia, yaitu *ruh*, akal, dan *jasad*. Kemuliaan manusia dibanding dengan makhluk lainnya adalah karena manusia memiliki unsur *ruh ilahi*. *Ruh* yang dinisbahkan kepada Allah Swt. sebagaimana firman Allah dalam Surah Al-Hijr (15): 29 yang artinya: *Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.*

Ruh Ilahi inilah yang menjadikan manusia memiliki sisi kehidupan ruhani, di mana kecondongan ini juga dimiliki oleh semua manusia dalam setiap agama. Karena perasaan itu merupakan fitrah manusia. Dengan demikian, yang menjadi objek kajian tasawuf adalah "jiwa" manusia. Tasawuf membahas tentang sikap jiwa manusia dalam berhubungan dengan Allah Swt. dan sikapnya dalam berhubungan dengan sesama makhluk. Dalam hal ini tasawuf bertugas membersihkan hati ini dari sifat-sifat buruk dan tercela *(al-madzmumah)* dalam kaitan hubungan tersebut. Bila hati sudah suci-bersih dari kotoran kotoran, niscaya kehidupan ini

akan menjadi baik dan harmoni kehidupan akan terjamin secara stabil. Hal ini sesuai dengan Sabda Nabi Saw.:

ألا و إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله و إذا فسدت فسد الجسد كله ألا و هي القلب.[١٣٨]

"*Ketahuilah bahwa di dalam tubuh manusia itu terdapat segumpal darah, apabila segumpal darah itu baik, baiklah seluruh tubuhnya; dan apabila segumpal darah itu buruk, buruk jugalah tubuh seluruhnya. Segumpal darah tersebut adalah hati*" (HR Bukhari dan Muslim).

Hati di dalam bahasa Arab disebut *al-qalb*. Menurut ahli biologi, *qalbu* adalah segumpal darah yang terletak di dalam rongga dada, agak ke sebelah kiri, warnanya agak kecokelatan dan berbentuk segi tiga. Tetapi yang dimaksudkan di sini bukanlah hati yang terbentuk dari segumpal darah yang bersifat materi itu, namun yang dimaksudkan hati di sini adalah yang bersifat immateri. Hati yang berbentuk materi menjadi objek kajian biologi. Sementara hati yang immateri menjadi objek kajian tasawuf.

Al-Ghazali menjelaskan hati immateri ini dalam kitab *Ihya` 'Ulum ad-Din*. Menurut Al-Ghazali, hati adalah karunia Allah Swt. yang halus dan indah, bersifat immateri, yang ada hubungannya dengan hati materi. Yang halus dan indah inilah yang menjadi hakikat kemanusiaan dan yang mengenal dan mengetahui segala sesuatu. Hati ini juga yang menjadi sasaran perintah, sasaran cela, sasaran hukuman dan tuntutan (*taklif*) Tuhan. Ia mempunyai hubungan dengan hati materi. Hubungan ini sangat menakjubkan akal tentang caranya. Hubungan ini bagaikan gaya dengan *jisim*, dan hubungan sifat dengan tempat lekatnya, atau seperti hubungan pemakai alat dengan alatnya, atau bagaikan hubungan benda dengan ruang".[139]

Al-Qusyairi secara khusus memberikan penjelasan, khususnya terkait dengan alat yang bisa dipakai untuk *ma'rifat* (melihat dengan mata hati) kepada Allah Swt. Alat tersebut adalah *al-qalb* untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, *ruh* untuk

138. Lihat Kitab "Shahih wa Dla'if Jami' ash-Shaghir" dalam *Maktabat asy-Syamilah*, bab 3055, juz 12, hlm. 154.
139. Lihat Al-Ghazali, *Ihya` 'Ulum ad-Din*; Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), hlm. 16–17.

mencintai Tuhan., dan *sirr* untuk melihat Tuhan. *Sirr* lebih halus dari *ruh*. *Ruh* lebih halus dari *qalb*.[140]

Al-Ghazali membedakan antara *nafs, ruh*, hati, dan akal. *Nafs* mempunyai dua arti. Pertama, himpunan kekuatan marah dan syahwat dalam diri insan. Kedua, sesuatu yang indah dan halus, yang menjadi hakikat manusia. *Ruh* juga mempunyai dua arti. Pertama, sejenis barang halus yang bersumber dari ruang hati materi dan tersebar melalui urat saraf ke seluruh tubuh manusia. Mangalirnya di dalam tubuh, sambil memancarkan cahaya kehidupan, dan memberikan indra pandangan, pendengaran, penciuman, perabaan, dan perasaan lidah. Kedua, *ruh* yang bersifat *ghaib*. Demikian juga akal, mempunyai dua arti. Pertama, yang digunakan sebagai ilmu yang untuk mengetahui hakikat sesuatu. Kedua, suatu alat untuk mengetahui ilmu tadi, yang mempunyai arti sama dengan hati immateri tadi. Selain itu, ada sebagian sufi yang membagi hati menjadi hati sanubari yang bersifat materi dan hati nurani yang bersifat immateri.[141]

Dalam realitasnya manusia memang terdiri dari dua unsur, jasmani dan ruhani. Unsur jasmani atau material berasal dari tanah. Sementara unsur ruhani yang bersifat immateri berasal dari Tuhan. Unsur jasmani berproses sebagaimana dijelaskan dalam QS Al-Mu'minûn (23): 12–14.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah (12). Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kukuh (rahim) (13). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan

140. Lihat Abu al-Qasim 'Abd al-Karim Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Tashawwuf*, ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji (Beirut: Dar al-Khair, tt.).

141. Detail dapat dilihat pada al-Ghazali, *Ihya` Ulum ad-Din Jilid III-IV* (Surabaya: al-Hidayah, tt.), yang secara khusus membahas aspek-aspek ruhani (batin).

makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik (14). (QS Al-Mu'minûn [23]: 12–14)

Secara jasmaniah, proses kejadian manusia dengan binatang sama. Namun secara ruhaniah berbeda, sebab *ruh* yang ditiupkan kepada manusia merupakan *ruh* yang langsung terpancar dari Tuhan —yang dalam bahasa Al-Ghazali— disebut dengan sesuatu yang halus dan indah tadi.

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلا مَا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur. (QS Al-Sajdah [32]: 9)

Hati adalah gejala dari *ruh*. Ia mempunyai dua kekuatan, yaitu kekuatan nafsu *ammarah* dan kekuatan nafsu *muthmainnah*. Nafsu *ammarah* mendorong manusia untuk berbuat jahat, dan nafsu *muthmainnah* mendorong manusia untuk berbuat kebaikan (membawa kepada kesempurnaan jiwa).

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jamaah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam syurga-Ku. (QS Al-Fajr [89]: 27–30)

Agak berbeda dengan objek kajian tasawuf perspektif Al-Ghazali dan Al-Qusyairi di atas, Al-Hakim at-Tirmidzi (255–320 H.), seorang tokoh sufi Khurasan, menjelaskan bahwa objek dan sasaran kajian tasawuf terdiri dari empat tingkatan, yaitu *ash-shadr, al-qalb, al-fuad*, dan *al-lubb*. Dari aspek tingkatan dan tempatnya, *al-lubb* berada di dalam *al-fuad*, dan *al-fuad* di dalam *al-qalb*, dan *al-qalb* di dalam *al-lubb*. Masing-masing objek tersebut memiliki karakter dan fungsi khusus.

Ash-Shadr berfungsi sebagai sumber dari cahaya Islam (*nur al-Islam*), yaitu sikap ketundukan yang diekspresikan dalam bentuk fisik, seperti shalat, puasa, haji, dan sebagainya. *Ash-Shadr* adalah tempat penyimpanan ilmu yang dapat

menjadikan orang mampu dan mau mengerjakan aturan syariat. Ilmu yang ada dalam *ash-shadr* ini dapat diperoleh melalui mendengarkan berbagai nasihat dan membaca. Ilmu yang dimiliki *ash-shadr* ini kadang bisa hilang karena lupa.

Al-qalb, yang ada di dalam *ash-shadr* adalah sumber dari cahaya keimanan (*nur al-iman*). Cahaya keimanan ini sifatnya konstan, tidak pernah semakin terang atau sebaliknya (semakin redup). Cahaya ini berbeda dengan cahaya keislaman yang kadang meningkat dan kadang berkurang yang disebabkan bertambah atau berkurangnya ketaatan seseorang. *Al-qalb* ini sebagi sumber ilmu yang bermanfaat. Dari segi tingkatan, ilmu yang bersumber dari *al-qalb* ini lebih tinggi kualitasnya daripada ilmu yang diperoleh dari *ash-shadr*. Karena ilmu tersebut diberikan langsung dari Allah Swt.

Al-fuad, yang berada di dalam *al-qalb* merupakan sumber dari cahaya *ma'rifah* (*nur al-ma'rifah*). *Al-fuad* ini berfungsi untuk mengetahui realitas. Cahaya yang dimiliki oleh *fuad* berbeda dengan yang dimiliki *al-qalb*. Sebab, cahaya *al-qalb* hanya mampu menimbulkan ilmu tentang hakikat, sedangkan cahaya *fuad* mampu melihat realitas atau hakikat.

Al-lubb, aspek tasawuf yang ada di dalam *fuad*. Ini merupakan simbol dari cahaya tauhid (*nur at-tauhid*). Cahaya tauhid ini merupakan basis dari ketiga cahaya sebelumnya, dan inilah yang menerima rahmat Allah Swt.[142]

Masing-masing dari objek dan sasaran tasawuf di atas, saling mengingat *ruh*, jiwa, hati, dan akal adalah langsung datang dari Tuhan, maka cara penyuciannya harus dengan banyak mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara banyak melakukan amal shaleh, beribadah kepada-Nya, ber-*dzikir*, ber-*tasbih*, ber-*tahlil*, dan sebagainya; tentunya harus sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Al-Quran dan Al-Sunnah. Di samping juga harus senantiasa mengosongkan diri dari sifat, sikap, perkataan, dan perilakunya dari hal-hal yang kotor dan merusak hal-hal tersebut (*at-takhalli 'an as-sayyiat*), dengan menghiasi diri dengan sifat, sikap dan perbuatan yang terpuji (*at-tahalli min al-Ilahiyyat*).

142. Lihat al-Hakim at-Tirmidzi, *Bayan al-Farq bain ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb* (Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, tt.); Abdul Muhaya, "Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis", dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 28–29.

Dalam khazanah keilmuan Islam kita mengenal adanya tiga domain ilmu, ilmu kalam, ilmu *fikih*, dan ilmu tasawuf. Dalam perkembangannya di tengah-tengah kehidupan keagamaan umat Muslimin, hubungan antara tasawuf dengan kedua cabang ilmu-ilmu ke-Islaman lainnya, yaitu ilmu kalam dan ilmu *fikih* ternyata tidak senantiasa berjalan harmonis. Nurcholis Madjid pernah mengatakan, sesungguhnya pada asal mulanya perbedaan antara ketiga cabang itu, terutama antara tasawuf dan ilmu kalam, lebih terletak pada masalah tekanan daripada isi ajaran. Selain persoalan transendentalisme, ilmu kalam juga lebih mengutamakan pemahaman masalah ketuhanan dalam pendekatan-pendekatan rasional dan logis. Ilmu kalam adalah kategori rasional daripada tauhid; dan bersama ilmu *fikih* membentuk orientasi keagamaan yang lebih bersifat eksoteris. Sementara tasawuf amat banyak menekankan pentingnya penghayatan ketuhanan melalui pengalaman-pengalaman nyata dalam olah ruhani (*spiritual exercise*) yang amat mengutamakan intuisi. Jadi, tasawuf lebih berorientasi keagamaan yang lebih bersifat esotoris. Hal demikian menunjukkan keberbedaan dengan ilmu kalam yang melahirkan rumusan rasionalistik yang bersifat universal dan karenanya stabil; sedang tasawuf lebih merupakan kumpulan perilaku daripada rumusan doktrin-doktrin, dan acapkali bersifat pribadi sehingga tidak stabil.[143]

Dikatakan, perbedaan itu hanya lebih kepada masalah tekanan daripada isi, sebab sebagaimana ilmu kalam, ilmu tasawuf pun berpangkal tolak pada kalimat tauhid "*la ilaha illa Allah*". Menurut kaum sufi, dari kalimat tersebut itu dapat ditegaskan, bahwa kenyataan yang benar atau *al-Haqq* hanyalah Tuhan Allah semata, sedangkan selain dari-Nya hanyalah nisbi belaka. Lebih lanjut, masalah tasawuf dapat dikatakan sebagai pengejawantahan lebih lanjut dari ajaran *ihsan*, salah satu dari ketiga serangkai ajaran agama, yaitu *al-iman, al-Islam*, dan *al-ihsan*. Esoterisme sufi adalah manifestasi dari sabda Nabi Saw. sendiri, bahwa *ihsan*, ialah keadaan engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya maka Dia (Allah) melihat engkau.[144] Imam al-Nawawi dalam menerangkan hadis riwayat Muslim ini maksudnya ialah ikhlas

143. Nurcholish Madjid, "Pesantren dan Tasawuf", dalam M. dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembangunan* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 98.
144. Isi hadis ini dapat dilihat dalam Muslim, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi I* (Kairo: al-Maktabah al-Mishriyah, tt.), hlm. 157. Bandingkan dengan penjelasan oleh William C. Chittik pada *Sufism: A Biganner's Guide* (Oxford: Oneworld, 2008), hlm. 25.

dalam beribadah, dan seorang hamba merasa selalu diawasi oleh Tuhannya dengan penuh *khusyuk*, *khudhu'*, dan seterusnya.[145] Dengan demikian, seluruh amalan ibadah seorang hamba benar-benar ikhlas karena Allah Swt.

Apa pun yang diajarkan oleh tasawuf adalah tidak lain bagaimana menyembah Allah dalam suatu kesadaran mental penuh bahwa kita berada di dekat-Nya sehingga kita merasa "melihat"-Nya atau meyakini, bahwa Ia senantiasa mengawasi kita dan kita senantiasa berdiri di hadapan-Nya.[146] Dalam hubungan ini, Harun Nasution mengatakan bahwa tasawuf atau sufisme sebagaimana halnya dengan mistisisme di luar agama Islam, mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di *Hadirat* (hadapan) Tuhan. Intisari dari mistisisme, termasuk di dalamnya sufisme, ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi pada Tuhan.[147] Bisa juga dengan kata lain, tujuan akhir tasawuf ialah *ma'rifat* kepada Allah (*ma'rifatullah*). Dengan *ma'rifat* ini seorang sufi dapat mengetahui ilmu-ilmu Tuhan, ia mengetahui aturan-aturan yang dibuat oleh Tuhan.

Dari uraian di atas dapat dikatakan, tujuan tasawuf adalah untuk mengenal Allah dengan sebenar-benarnya sehingga dapat tersingkap tabir/*hijab* (*kasyf*) antara seorang hamba dengan Tuhan, sehingga menjadi jelas rahasia-rahasia ketuhanan baginya. Dengan jalan tasawuf, seseorang dapat mengenal Tuhan dengan merasakan adanya, tidak sekadar mengetahui bahwa Tuhan itu ada. Oleh karena itu, tasawuf mensyaratkan ketaatan yang sempurna dari kewajiban-kewajiban agama sebagai pola hidup dan menolak hasrat-hasrat hewani.

Tujuan tasawuf adalah menyucikan jiwa, hati dan menggunakan perasaan, pikiran, dan semua fakultas yang dimiliki sang *salik* (pelaku tasawuf) untuk tetap berada pada jalan Sang Kekasih, Tuhan Semesta Alam, untuk hidup berlandaskan ruhani. Tasawuf juga memungkinkan seseorang melalui amalan-amalan yang *istiqamah* (konsisten & kontinu) dalam pengabdiannya kepada Tuhan, memperdalam kesadarannya dalam pelayanan dan pengabdiannya kepada Tuhan.

Ini memungkinkannya untuk "meninggalkan" dunia ini, yang hanya merupakan tempat singgah sementara. Sang *salik* mesti menyadari sepenuhnya bahwa dunia ini hanya tempat ia menumpang, dan bukan tempat menetap

145. C. Chittik, *Sufism*, hlm. 159.
146. Lihat Madjid, "Pesantren", hlm. 100.
147. Lihat Nasution, *Falsafat*, hlm. 56

atau tujuannya untuk selamanya. Ia mesti berjaga-jaga agar tidak terjebak oleh kelindahan lahir dunia yang telah menghancurkan banyak kehidupan manusia. Dunia lahir ini telah banyak menarik hasrat, nafsu, dan khayalan manusia; sehingga mereka lupa dan lalai dari tujuannya.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ ﴿٧﴾ أُولَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٨﴾

Sesungguhnya orang-orang yang tidak menghampirkan pertemuan dengan Kami, dan merasa puas dengan kehidupan dunia serta merasa tenteram dengan kehidupan itu dan orang-orang yang mereka itu lalai dari ayat-ayat Kami. Mereka itu tempatnya neraka, disebabkan apa yang telah mereka kerjakan (QS Yūnus [10]: 7–8).

Orang-orang yang tidak berharap berjumpa dengan Tuhannya, pada hakikatnya mengingkari Hari Akhir, karena mereka menganggap kematian merupakan akhir dari segalanya. Mereka yang tidak meyakini adanya kehidupan akhirat dan beranggapan tiada kehidupan setelah kematian sehingga mereka merasa tenang dan tenteram dengan kehidupan yang sekarang. Mereka yang menganggap bahwa kesenangan dan kebahagiaan yang saat ini mereka rasakan merupakan kesenangan dan kebahagiaan yang sesungguhnya. Tentunya yang demikian itu karena semua anggapan yang keliru itu. Mereka pun tidak tertarik untuk memikirkan ayat-ayat Tuhannya.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tujuan tasawuf adalah mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Tuhan sehingga ia dapat melihat-Nya dengan mata hati bahkan ruhnya dapat bersatu dengan Ruh Tuhan. Filosofi yang menjadi dasar pendekatan diri itu adalah pertama, Tuhan bersifat ruhani, maka bagian yang dapat mendekatkan diri dengan Tuhan adalah ruh, bukan jasadnya. Kedua, Tuhan adalah Mahasuci, maka yang dapat diterima Tuhan untuk mendekati-Nya adalah ruh yang suci pula. Tasawuf adalah ilmu yang membahas masalah pendekatan diri manusia kepada Tuhan melalui penyucian ruhnya.

Fungsi Tasawuf

Hakikat tasawuf adalah mendekatkan diri kepada Allah melalui penyucian diri dan amaliyah-amaliyah Islam. Memang ditemukan beberapa ayat yang memerintahkan

untuk menyucikan diri (*tazkiyyat an-nafs*) di antaranya: "*Sungguh, bahagialah orang yang menyucikan jiwanya*";[148] "*Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang tenang lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku*".[149] Juga ayat yang memerintahkan untuk berserah diri kepada Allah, "*Katakanlah, Sesungguhnya shalatku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam, tiada sekutu bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tema menyerahkan diri (kepada) Allah*".[150] Masih banyak lagi ayat yang senada dengan ayat-ayat di atas.

Uraian tentang hakikat tasawuf di atas telah memberikan gambaran dan pemahaman yang cukup jelas. Akan tetapi, kejelasan tersebut akan lebih lengkap dan mendalam bila dikaji tentang fungsi tasawuf itu sendiri. Berbicara tentang fungsi dan peranan tasawuf dalam kehidupan umat manusia, tidak akan bisa dilepaskan dari sebuah perbincangan mengenai "mengapa tasawuf itu muncul".

Dalam sejarahnya, pada masa-masa awal (abad pertama Hijriah), tasawuf muncul di Timur, kemudian menyebar ke berbagai belahan dunia adalah sebagai bentuk perlawanan terhadap semangat merajalelanya penyimpangan dan representasi ajaran-ajaran Islam secara liar, khususnya yang dilakukan oleh para pemimpin pada masa itu.[151] Akibat dari perlawanan tersebut, mereka membentuk semacam—sebagaimana kata Nurcholish Madjid—"*pious opposition* (oposisi yang bermuatan kesalehan)",[152] dan ingin selalu "meniru" seperti apa yang diteladankan Rasulullah Saw., khususnya oleh para sahabat Nabi.[153] Misalnya, semangat juang, hidup sederhana, tolong-menolong antar-sesama, kasih sayang, dan sebagainya.

Dari sini kemudian muncul pemahaman bahwa fungsi dari tasawuf adalah pertama, untuk memperkukuh akhlak dari pengaruh-pengaruh luar, terutama pengaruh mewahnya harta kekayaan dan kekuasaan; kedua, untuk membina sikap "zuhud", sikap yang menyebabkan hati tak dikuasai oleh hal-hal yang duniawi yang mengakibatkan lupa akan Allah Swt. Sementara maksud dari mencontoh

148. QS Al-Syams (91): 9
149. QS Al-Fajr (89): 28–30.
150. QS Al-An'âm (6): 162.
151. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1996), Cet. I, hlm. 22 23.
152. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000) Cet. IV, hlm. 255–256;
153. Hamka, *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), Cet. Ke-12, hlm. 67.

atau "meniru" budi pekerti yang diteladankan Rasulullah Saw. adalah mengikuti apa pun yang dicontohkan oleh Nabi, seperti hidup "kesederhanaan", walaupun ada kesempatan untuk hidup bermewah-mewah. Dari sini menimbulkan suatu anggapan, bahwa fungsi dari tasawuf adalah untuk mengendalikan diri dari kecenderungan serakah dan nafsu duniawi yang tanpa batas itu.[154]

Dengan demikian, fungsi tasawuf tersebut secara substansial adalah membentengi diri dari segala macam penyakit hati, yang berupa keinginan untuk menguasai segala aspek keduniaan. Hal ini tidak berarti bahwa manusia harus antipati terhadap dunia, bahkan harus menjauhi dunia sejauh mungkin. Akan tetapi, Islam memberikan kebebasan kepada para pemeluknya untuk mengambil segala aspek keduniaan secara proporsional, sebatas yang dibutuhkan, tidak melampaui batas-batas kewajaran, (dalam istilah Jawa disebut: *ora kedonyan*).

Hal ini dimaksudkan untuk menepis adanya kesan dari sebagian kalangan yang menganggap tasawuf mengajak untuk hidup "pasif" dan "eskapisme" (pelarian diri dari kenyataan kehidupan). Akan tetapi, justru sebaliknya, tasawuf berfungsi sebagai dorongan hidup bermoral, dan pengalaman mistis yang ditunjukkan kaum sufi sebenarnya merupakan suatu kedahsyatan,[155] karena ketinggian nilai-nilai moralitas yang ditampilkan.

At-Taftazani menolak kesan pasif dan eskapisme tersebut, justru tasawuf itu harus bersifat aktif dan positif. At-Taftazani mengatakan:

> "Tasawuf tidak berarti suatu tindak pelarian diri dari kenyataan hidup, sebagaimana telah dituduhkan mereka yang anti. Tetapi, ia adalah usaha mempersenjatai diri (manusia) dengan nilai-nilai ruhaniah yang baru, yang akan menegakkannya saat menghadapi kehidupan materialistis; dan juga untuk merealisasikan keseimbangan jiwanya, sehingga timbul kemampuannya ketika menghadapi berbagai kesulitan ataupun masalah hidupnya. Dengan pengertian seperti ini justru tasawuf, sepanjang dapat mengaitkan kehidupan individu dengan masyarakatnya, bermakna positif dan tidak negatif. Dalam tasawuf, terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu menumbuhkan perkembangan masa depan masyarakat, yang antara lain hendaklah manusia selalu introspeksi untuk meluruskan kesalahan-kesalahannya, dan senantiasa menyempurnakan keutamaan-keutamaannya. Bahkan tasawuf mendorong wawasan hidup menjadi moderat. Juga membuat manusia tidak terjerat hawa nafsunya ataupun

154. Mohammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran HAMKA* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000), hlm. 170.
155. Madjid, *Islam Doktrin*, hlm. 266.

lupa terhadap diri dan Tuhan-nya, yang akan membuatnya terjerumus ke dalam penderitaan yang berat.[156]

Dengan pernyataan yang agak berbeda, Sayyid Husein Nasr juga mengatakan hal sama, bahwa di samping tasawuf berfungsi aktif dan positif, tasawuf juga telah memberikan semangatnya kepada seluruh struktur Islam, baik dalam perwujudan sosial maupun intelektualnya.[157]

Dari sini dapat dipahami bahwa tasawuf itu dapat berfungsi menentukan sikap ruhaniah manusia dan mengangkatnya dari derajat yang paling rendah dan hina, yang condong mengikuti hawa nafsu (kehendak biologis)-nya menuju ke tingkat yang lebih tinggi, yaitu ke tingkat kesucian ruhani, dengan tidak menafikan kehidupan aktif, positif, dan dinamis di tengah-tengah pergumulan kehidupan dunia.

Senada dengan pendapat di atas, K.H. Achmad Siddiq (selanjutnya disebut Kyai Achmad), seorang sufi modern, sangat terusik kepeduliannya ketika menyaksikan keberagaman dan sikap keberagamaan umat manusia, khususnya umat Islam Indonesia pada saat itu (sekitar tahun 1970/1980-an), yang cenderung memahami ajaran Islam secara sepotong-sepotong (tidak secara *kaffah*), yang berakibat pada munculnya perilaku yang tidak Islami. Dalam kaitan ini, Kyai Achmad menyebut, misalnya: pudarnya rasa persatuan, kebersamaan, cinta-kasih antarsesama, munculnya fanatisme kelompok atau golongan, dan sebagainya. Dengan pemahaman keagamaan dan jiwa spiritualitasnya yang tinggi, Kyai Achmad ingin menawarkan sikap-sikap seperti di atas dengan mengajukan konsep *ukhuwwah Islamiyyah, ukhuwwah wathaniyyah*, dan *ukhuwwah basyariyyah*.[158] Kyai Achmad pernah mengatakan pada saat ceramah umum usai melantik pengurus NU Cabang Kodya Surabaya, Minggu siang, 27 Desember 1987 di Surabaya, yaitu: "agar menghindari pengelompokan yang cenderung mengarah kepada kehidupan eksklusif. Hidup hendaknya dibangun dalam suasana kerukunan baik di dalam

156. At-Taftazani, Madkhal, hlm. ج.
157. Nasr, *Living Sufism,* hlm. 8.
158. *Ukhuwwah Islamiyyah* adalah *ukhuwwah* yang tumbuh dan berkembang karena persamaan keimanan/keagamaan, baik di tingkat nasional maupun internasional; *ukhuwwah wathaniyyah* adalah *ukhuwwah* yang tumbuh dan berkembang atas dasar kepentingan nasional; dan *ukhuwwah basyariyyah* adalah *ukhuwwah* yang tumbuh dan berkembang atas dasar kemanusiaan. Lihat Khotbah Iftitah Ra`is 'Am PBNU K.H. Ahmad Siddiq, dalam *AULA* (Surabaya: PWNU Jatim), No. 10, Desember 1987, hlm. 10–11; Hanya Pribadi Berkualitas yang Mampu Mewujudkan Jam'iyah Berkualitas: Pidato K.H. Ahmad Siddiq, Ra`is 'Am PBNU, dalam *AULA (*Surabaya: PWNU Jatim), No. 06, Agustus 1989, hlm. 19; lihat juga "Kumpulan Makalah K.H. Ahmad Siddiq", copian LAKPESDAM NU Jakarta, tt.

bertetangga maupun bernegara",[159] sehingga tidak ada sekat-sekat yang secara psikologis dan sosiologis bisa menghalangi untuk membangun komunikasi dan kerja sama antar-umat manusia dalam membangun bangsa. Dari sini, diharapkan setiap hamba Allah bisa menjalin hubungan tanpa harus dibatasi warna kulit, suku, golongan, agama, dan sebagainya. Jadi sekarang ini, menurut Kyai Achmad, umat Islam tidak lagi dalam wawasan golongan, tetapi dalam wawasan nasional, bahkan internasional. Sebab menurut Kyai Achmad, "*umat Islam adalah mereka yang bersahabat, percaya dan menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan yang disembah kecuali Tuhan Yang Maha Esa*".[160]

Pandangan kesufian yang dibangun Kyai Achmad di atas sebenarnya mengajarkan nilai-nilai egalitarianisme (kesamaan derajat sesama manusia) dan pluralisme (baik suku, agama, ras, maupun antar-golongan/kelompok). Dalam tataran pemikiran ini, fungsi tasawuf bagi Kyai Achmad sebenarnya tidak pasif dan eskapis, tapi sebaliknya, yaitu aktif dan dinamis. Untuk mengejawantahkan fungsi tasawuf itu, menurut Kyai Achmad, hal paling urgen adalah dengan menghayati dan merenungkan ayat-ayat Allah, baik secara *qauliyyah* maupun *kauniyyah*[161], di samping Sunnah Nabi Saw. dengan meneladaninya di mana pun dan kapan pun. Keteladanan Nabi yang harus "ditiru" oleh umat Islam, dalam pandangan Kyai Achmad dapat berupa hal-hal berikut.

1. Ketekunan beribadah. Kesibukan beliau di segala bidang, sebagai pemimpin umat dan negara, sebagai panglima perang, dan kepala keluarga yang menghidupi anak istri, tidak mengurangi ketekunan beliau dalam beribadah kepada Allah, sebagai hamba Allah ('*abdullah*) dari sekian banyak manusia yang lain. Beliau adalah seorang *'abid* yang paling sempurna kualitas, kuantitas, dan jenis ibadah yang dilakukannya.
2. Stabilitas mental, ketabahan beliau dalam menghadapi segala macam ancaman, tantangan, hambatan, dan gangguan dalam segala manifestasinya, mulai dari yang paling keras, kasar, sampai kepada yang paling halus dan menggiurkan. Mulai yang bersifat fisik, materi, maupun iming-iming yang bersifat kesenangan.

159. Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS. (Ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq* (Jakarta: Logos, 1999), Cet. I, hlm. 111; *Suara Pembaruan*, 28 Desember 1987.
160. Noeh, *Menghidupkan Ruh*, hlm. 101.
161. Secara *qauliyyah* adalah dengan mempelajari dan memahami hal-hal yang terkandung di dalam ayat-ayat *Al-Quran al-Karim* dan Al-Sunnah Nabi saw. Sedangkan secara *kauniyyah* adalah dengan mempelajari, memerhatikan, dan merenungkan segala yang diciptakan oleh Allah yang berupa alam dan isinya ini.

3. Kesederhanaan beliau yang ditunjukkan dengan tidak memanfaatkan kesempatan yang dimiliki untuk memfasilitasi kehidupan dunianya dengan sandang, pangan, dan papan yang secukupnya. Padahal, kesempatan untuk hidup bermewah-mewah adalah sangat memungkinkan.
4. Rasa syukur yang sempurna. Setiap kesempatan dan kemampuan selalu beliau pergunakan untuk melakukan amal kebajikan, bukan saja yang diwajibkan, melainkan juga yang disunnahkan secara paripurna. Disadari bahwa rahmat dan nikmat Allah jauh lebih banyak dan luas ketimbang kewajiban yang dibebankan kepada hamba-Nya. Pengabdi (*'abid*) yang baik, tidak pernah merasa puas hanya dengan menjalankan yang diwajibkan saja. Dia ingin lebih banyak untuk mendapatkan *ridha* Allah dengan shalat, puasa, zakat, infaq, sadaqah, doa, *dzikir, wirid*, dan sebagainya. Semuanya dilaksanakan berdasar atas rasa syukur kepada Allah atas segala rahmat dan nikmat-Nya.
5. Kesadaran atas kelemahan diri di dalam melakukan kewajiban dan semua perbuatan baik sebagai tanda syukur kepada Allah Swt. Meskipun Rasulullah Saw. dijamin masuk surga, beliau masih selalu ber-*istighfar* sedikitnya 70 kali dalam semalam.[162]

Keteladanan yang disebutkan di atas, menurut Kyai Achmad, merupakan inti dari ajaran tasawuf yang telah diajarkan Rasulullah Saw., dan yang demikian tidak hanya bisa dilakukan oleh perorangan atau sekelompok orang tertentu saja. Namun, bisa dan harus dijalankan oleh semua orang yang mengaku sebagai Mukmin-Muslim. Oleh karena itu, bagi Kyai Achmad, secara ideal seorang Muslim harus sekaligus sebagai *Muwahhid, Faqih*, dan juga *Shufi*.[163] Tentunya hal tersebut harus disesuaikan dengan kadar kemampuan dan kekuatan masing-masing secara simultan dan berkesinambungan. Jika dipakai teori bahwa akidah/*tauhid* sebagai fundamen, *syrari'at* sebagai penerapan dari keyakinan, sedangkan tasawuf sebagai upaya penyempurnaan amalan, maka Kyai Achmad sebenarnya cukup idealis, dia menghendaki semua Muslim harus sempurna amaliahnya. Mereka harus melewati tiga tahap dalam beribadah, dari tahap dasar sampai tahap penyempurnaan.

Oleh karena tasawuf adalah ruh ajaran Islam, yang menyangkut: pertama, pelaksanaan ibadah (hubungan langsung dengan Allah); kedua, pelaksanaan *mu'amalah* (hubungan dengan sesama manusia); ketiga, perjuangan *li i'la`i Kalimatillah* (untuk melestarikan ayat-ayat Allah), maka menurut Kyai Achmad,

Noeh, *Menghidupkan Ruh*, hlm. 78.

163. Baca Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 5; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 7.

dengan tasawuf, diharapkan akan berhasil membina diri dan memiliki "karakter Muslim" atau "*character building* menurut ajaran Islam". Dengan begitu, tasawuf bukanlah sesuatu yang selalu harus dibawa untuk menyendiri (*isolasionisme*), tetapi justru harus menjiwai seluruh aspek kehidupan, —yang dalam istilah lain, menjadi "ragi" dalam kehidupan setiap saat. Di sinilah perlu adanya usaha keras untuk memasyarakatkan tasawuf, dalam artian menggalakkannya dalam amal dan tingkah laku hidup bermasyarakat. Tentunya, dalam hal ini, perlu dibarengi adanya "kewaspadaan" terhadap kemungkinan masuknya infiltrasi penyimpangan-penyimpangan yang dapat membahayakan praktik keberagamaan umat.[164]

Dari sini terlihat bahwa tasawuf bagi Kyai Achmad, tidak hanya bisa difungsikan dan dimiliki oleh sebagian orang atau kelompok tertentu saja, tetapi bisa dipelajari dan dipraktikkan oleh semua lapisan masyarakat sehingga fungsi praktis tasawuf itu benar-benar bisa berpengaruh dalam semua relung kehidupan masyarakat. Walaupun begitu, Kyai Achmad masih tampak hati-hati dalam melihat praktik tasawuf yang berkembang di tengah-tengah umat saat ini, karena dikhawatirkan akan adanya infiltrasi penyimpangan yang masuk ke dalam tasawuf, yang berakibat pada hilangnya kemurnian dan keaslian nilai-nilai ajaran tasawuf itu sendiri. Hal ini sering kali dijumpai pada praktik-praktik ajaran tasawuf dalam tarekat.

Diskursus di atas terlihat pada pernyataan Kyai Achmad, sebagai berikut:

> "Tasawuf, termasuk di dalamnya ilmu tasawuf, tidak terkecuali. Harus memiliki fungsi praktis bagi rata-rata kaum Muslimin, tidak hanya dapat dijangkau oleh beberapa kalangan tertentu saja. Mungkin dapat diistilahkan dengan 'memasyarakatkan ilmu dan amal tasawuf'. Anggapan bahwa tasawuf itu hanya khusus untuk sebagian kecil kaum Muslimin, harus diubah. Semua pemeluk Islam bisa dan bahkan wajib bertasawwuf, sebagaimana wajib ber-*tauhid* dan ber-*fikih*. Tentunya, *bi qadri al-istitha'ah* (menurut ukuran kemampuan)nya masing-masing".[165]

Bertitik tolak dari fungsi praktis tasawuf yang dikemukakan Kyai Achmad di atas, dapat disimpulkan bahwa ajaran tasawuf sebenarnya bisa diimplementasikan dalam semua aspek kehidupan, baik yang terkait dengan kepentingan individu, kelompok, maupun kepentingan sosial yang lebih besar. Sebab, tasawuf tidak hanya mengajarkan tentang kesalehan yang berimplikasi individual, tetapi juga mengajarkan kesalehan yang berimplikasi sosial. Dengan demikian, hubungan

164. Nahid, *Pemikiran*, hlm. ii.
165. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 11; Nahid, *Pemikiran*, hlm. 16–17.

tasawuf dengan perubahan sosial sebenarnya memiliki signifikansi yang sangat jelas. Jadi, fungsi tasawuf dalam hidup adalah menjadikan manusia berkepribadian yang saleh dan berperilaku baik dan mulia serta ibadahnya berkualitas. Mereka yang masuk dalam sebuah tarekat atau aliran tasawuf dalam mengisi kesehariannya diharuskan untuk hidup sederhana, jujur, *istiqamah*, dan *tawadhu*.

Semua itu bila dilihat pada diri Rasulullah Saw., yang pada dasarnya sudah menjelma dalam kehidupan sehari-harinya. Apalagi di masa remaja Nabi Muhammad Saw. dikenal sebagai manusia yang digelari *al-Amin*, *Shiddiq*, *Fathanah*, *Tabligh,* Sabar, *Tawakkal*, Zuhud, dan termasuk berbuat baik terhadap musuh dan lawan yang tak berbahaya atau yang bisa diajak kembali pada jalan yang benar. Perilaku hidup Rasulullah Saw. yang ada dalam sejarah kehidupannya merupakan bentuk praktis dari cara hidup seorang sufi. Dengan demikian, tujuan terpenting dari tasawuf adalah lahirnya akhlak yang baik dan menjadi orang yang bermanfaat bagi orang lain.

Dalam kehidupan modern, tasawuf menjadi obat yang mengatasi krisis keruhanian manusia modern yang telah lepas dari pusat dirinya sehingga ia tidak mengenal lagi siapa dirinya, arti, dan tujuan dari hidupnya. Ketidakjelasan atas makna dan tujuan hidup ini membuat penderitaan batin. Maka, lewat spiritualitas Islam ladang kering jadi tersirami air sejuk dan memberikan penyegaran serta mengarahkan hidup lebih baik dan jelas arah tujuannya. Manfaat tasawuf bukannya untuk mengembalikan nilai keruhanian atau lebih dekat pada Allah semata, melainkan juga bermanfaat dalam berbagai bidang kehidupan manusia modern. Apalagi dewasa ini tampak perkembangan yang menyeluruh dalam ilmu tasawuf dalam hubungan interdisipliner.

Budhi Munawar Rachman, pakar agama dari Universitas Paramadina Mulya, Jakarta, menyebutkan beberapa contoh penerapan atau hubungan tasawuf dengan ilmu-ilmu sekuler. Misalnya, pertemuan tasawuf dengan fisika atau sains modern yang holistik, akan membawa kepada kesadaran arti kehadiran manusia dan tugas-tugas utamanya di muka bumi—segi yang kini disebut *The Anthropic Principle*; pertemuan tasawuf dengan ekologi yang menyadarkan mengenai pentingnya kesinambungan alam ini dengan keanekaragaman hayatinya, didasarkan pada paham kesucian alam; pertemuan tasawuf dengan penyembuhan alternatif yang memberikan kesadaran, bahwa masalah kesehatan bukan hanya bersifat fisikal, melainkan ada persoalan ruhani dan juga memberikan visi keruhanian untuk kedokteran; pertemuan tasawuf dengan psikologi baru yang menekankan segi

transpersonal; dan lain-lainnya. Jadi, tasawuf dalam kehidupan sangat bermanfat dan menjadikan hidup lebih bermakna, ada arahan yang jelas, dan menyelamatkan manusia dari kemaksiatan.[166]

Secara sederhana ruang lingkup kajian tasawuf dapat diilustrasikan sebagaimana dalam tabel berikut.

Ruang Lingkup Kajian Tasawuf	Penekanan Kajian
Objek Tasawuf	• *Ar-ruh, an-nafs, al-qalbu, ash-shadr, al-fuad,* dan *al-lubb*.
Tujuan Tasawuf	• Memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di *Hadirat* (hadapan) Tuhan. • Kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi pada Tuhan. • *Ma'rifatullah* (ma'rifat kepada Allah Swt.)
Fungsi Tasawuf	• Membentengi diri dari segala macam penyakit hati, yang berupa keinginan untuk menguasai segala aspek keduniaan. • Tasawuf berfungsi aktif dan positif, tasawuf juga telah memberikan semangatnya kepada seluruh struktur Islam, baik dalam perwujudan sosial maupun intelektualnya. • Menentukan sikap ruhaniah manusia dan mengangkatnya dari derajat yang paling rendah dan hina, yang condong mengikuti hawa nafsu (kehendak biologis)-nya menuju ke tingkat yang lebih tinggi, yaitu ke tingkat kesucian ruhani, dengan tidak menafikan kehidupan aktif, positif, dan dinamis di tengah-tengah pergumulan kehidupan dunia.

166. Ahmad Sahidin, "Tasawuf, Langkah Menuju Kebahagiaan Ruhani", dalam *www .media. isnet. org.* Diambil pada 20 November 2012.

BAB VI

Hubungan Ilmu Tasawuf dengan Ilmu-Ilmu Keislaman Lainnya

Sebagaimana dijelaskan di depan (pada bab I, pendahuluan), bahwa tasawuf memiliki tempat strategis sebagaimana pada kajian *tauhid* dan *fikih*. Oleh karena itu, standar yang dipakai dalam melihat dan menjelaji tasawuf juga sama. Sekadar untuk me-*review* kembali tentang pentingnya kajian tasawuf dalam keilmuan Islam, kiranya tidak berlebihan jika dulangi penjelasan sekilas tentang posisi tasawuf di antara *tauhid* dan *fikih* tersebut. Tasawuf dalam kajian dan pemahaman Islam, tidaklah dapat dipisahkan dari *tauhid* dan *fikih* (syariat) itu sendiri. Artinya, tasawuf harus senantiasa berjalan berkelindan dengan *tauhid*. Begitu juga *tauhid* harus diletakkan pada posisi sebagai basis dari kajian keilmuan lainnya; dan *fikih* sebagai bagian integral dari kajian Islam juga harus mendapatkan tempat yang sama dalam kajian dan pemahaman. Di sinilah yang kemudian akan menjadikan pemahaman Islam itu secara menyeluruh (*komprehensif/kaffah*). Ajaran komprehensif tidak boleh dimaknai sebagai pemisahan ajaran dan kajian *tauhid*, sebagaimana dalam hadis Nabi Saw.—yang merupakan nama pengembangan dari *term iman*, *fikih*—yang merupakan pengembangan dari *term Islam*, dan tasawuf—yang merupakan pengembangan dari *term ihsan*. Maka, seseorang akan disebut sebagai Muslim sejati kerika seorang memahami dan menjalankan totalitas ajaran Islam (*tauhid, fikih*, dan tasawuf) secara bertanggung jawab dan konsekuen. Dengan demikian, seorang Muslim hakiki adalah seorang Muslim yang tidak hanya berada pada level

muwahhid (menjalankan tauhid) dan *faqih* (menjalankan ketentuan *fikih*), tapi juga sekaligus harus menjadi *sufi* (berperilaku sebagai sufi).

Dalam konteks kajian Islam, tasawuf akan dapat dilihat dari sudut pandang kajian keilmuan Islam lainnya, atau ilmu-ilmu lainnya yang bersinggungan langsung atau tidak langsung terhadap kajian tasawuf tersebut. Misalnya, hubungan tasawuf dengan ilmu kalam, *fikih*, filsafat, ilmu jiwa, dan lain-lain.

Hubungan Tasawuf dengan Ilmu Kalam

Ilmu kalam adalah disiplin ilmu keislaman yang banyak mengedepankan pembicaraan tentang persoalan-persoalan kalam Tuhan.[167] Persoalan-persoalan kalam ini biasanya mengarah sampai pada perbincangan yang mendalam dengan dasar-dasar argumentasi, baik rasional (*aqliyah*) maupun *naqliyah*. Argumentasi yang dimaksudkan adalah landasan pemahaman yang cenderung menggunakan metode berpikir filosofis, sedangkan argumentasi *naqliyah* argumentasi dengan memakai dalil-dalil Al-Quran dan hadis Nabi. Hal demikian kemudian pembicaraan materi-materi yang tercakup dalam ilmu kalam terkesan jauh dari nuansa keruhanian.

Sebagai contoh, ilmu kalam menerangkan bahwa Allah bersifat *Sama', Bashar, Kalam, Iradah, Qudrah, Hayat*, dan sebagainya. Namun, ilmu kalam tidak menjelaskan bagaimana seorang hamba dapat merasakan langsung bahwa Allah mendengar dan melihatnya, bagaimana pula perasaan hati seseorang ketika membaca Al-Quran, bagaimana seseorang merasa bahwa segala sesuatu yang tercipta merupakan pengaruh dari kekuasaan Allah, dan seterusnya.

Pernyataan-pernyataan di atas sulit terjawab hanya dengan berlandaskan pada ilmu kalam. Biasanya, yang membicarakan penghayatan sampai pada penanaman kejiwaan manusia adalah ilmu tasawuf. Disiplin inilah yang membahas bagaimana merasakan nilai-nilai akidah dengan memerhatikan bahwa persoalan bagaimana

167. Harun Nasution dalam buku *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. ix, menjelaskan tentang asal-usul istilah *kalam* dimunculkan dalam kajian *aqidah/tauhid*. Harun berpendapat, bahwa *kalam* adalah kata-kata. Kalau yang dimaksud dengan *kalam* adalah sabda Tuhan, maka teologi dalam Islam disebut *'ilmu al-kalam*, karena soal *kalam*, sabda Tuhan atau Al-Quran pernah menimbulkan pertentangan-pertentangan keras di kalangan umat Islam di abad ke-9 dan ke-10 Masehi, sehingga timbul penganiayaan dan pembunuhan-pembunuhan terhadap sesama Muslim di waktu itu. Kalau yang dimaksud dengan *kalam* adalah kata-kata manusia, maka teologi dalam Islam disebut *'ilmu al-kalam*, karena kaum teolog Islam bersilat dengan kata-kata dalam mempertahankan pendapat dan pendirian masing-masing. Oleh karena itu, para teolog dalam Islam disebut dengan *mutakallimun*, yaitu ahli debat yang pintar memakai kata-kata.

merasakan tidak saja termasuk dalam lingkup hal yang diwajibkan. Oleh karena itu, ilmu kalam jika dibiarkan tidak bersentuhan dengan ilmu tasawuf, akan terasa kering.

Pada ilmu kalam ditemukan pembahasan iman dan definisinya, kekufuran dan manifestasinya, serta kemunafikan dan batasannya. Sementara pada ilmu tasawuf ditemukan pembahasan jalan atau metode praktis untuk merasakan keyakinan dan ketenteraman. Sebagaimana dijelaskan juga tentang menyelamatkan diri dari kemunafikan. Semua itu tidak cukup hanya diketahui batasan-batasannya oleh seseorang. Sebab, terkadang seseorang sudah tahu batasan-batasan kemunafikan, tetapi tetap saja melaksanakannya.

Inilah yang kemudian dapat dikatakan, ilmu tasawuf mempunyai fungsi sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman kalam. Penghayatan yang mendalam lewat hati terhadap ilmu kalam menjadikan ilmu ini lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, ilmu tasawuf harus berjalan bersama dengan ilmu kalam, yang antara lain memiliki fungsi sebagai berikut.

1. Berfungsi sebagai pengendali ilmu kalam. Jika timbul suatu aliran yang bertentangan dengan akidah, atau lahir suatu kepercayaan baru yang bertentangan dengan Al-Quran dan Al-Sunnah, hal itu merupakan penyimpangan atau penyelewengan. Jika bertentangan atau tidak pernah diriwayatkan dalam Al-Quran dan Al-Sunnah, atau belum pernah diriwayatkan oleh ulama-ulama salaf, tasawuf akan menjadi pengendali dari ilmu kalam yang kebablasan tersebut.
2. Berfungsi sebagai pemberi siraman ruhaniah dalam perdebatan-perdebatan kalam. Sebagaimana disebutkan bahwa ilmu kalam dalam dunia Islam cenderung menjadi sebuah ilmu yang mengandung muatan rasional di samping muatan *naqliyah*, ilmu kalam dapat bergerak ke arah yang lebih bebas. Di sinilah ilmu tasawuf berfungsi memberi muatan dan siraman ruhaniah sehingga ilmu kalam tidak hanya terkesan sebagai dialektika keislaman belaka, yang kering dari kesadaran penghayatan atau sentuhan hati,[168] tetapi juga belajar menghayati akan kehadiran Tuhan dalam hatinya.

   Berfungsi sebagai penyeimbang di saat ilmu kalam kaya akan argumentasi aqliyah dan naqliyah, namun kering dengan kebijaksanaan dan kearifan. Dalam

Lihat "Hubungan Tasawuf dengan Ilmu-ilmu yang Lain dalam Islam" dalam *http://www.sarjanaku.com/2011/11/hubungan-tasawuf-dan-ilmu-ilmu-lain.html*, diambil pada 27 November 2012, hlm. 1–2.

pengalaman sejarahnya yang panjang, di saat perdebatan kalam mengemuka, biasanya mutakallimun dengan sekuat tenaga mempertahankan argumentasi rasionalnya, dan seolah menafikan argumentasi lainnya. Maka, pada saat inilah tasawuf harus didatangkan dalam rangka melerai untuk memberikan sentuhan ruhani dengan berpegang teguh kepada kemahakuasaan Allah Swt., yang berada di atas segalanya.

Dengan demikian, antara kalam dan tasawuf adalah dua sisi mata uang yang apabila salah satu ditinggalkan, nilai keutuhan dari sebuah kesatuan akan hilang. Kalam dan tasawuf harus berjalan seiring bersama dalam kajian Islam, bahkan harus menjadi basis dan ruh kajian ilmu-ilmu keislaman lainnya. Tidak boleh dilupakan adalah ilmu tauhid/kalam merupakan jenjang pertama dalam pendakian menuju Allah (pendakian para kaum sufi). Dalam ilmu Tasawuf, semua persoalan yang berada dalam kajian ilmu kalam terasa lebih bermakna, tidak kaku, tetapi akan lebih dinamis dan aplikatif.

B. Hubungan Tasawuf dengan Ilmu Filsafat

Banyak pendapat bahwa tasawuf dan filsafat tidak bisa dipertemukan. Ada juga anggapan bahwa pencarian jalan tasawuf mengharuskan menjauhi filsafat, tidak hanya berupa timbal balik dan saling memengaruhi, bahkan asimilasi (perpaduan) dan hubungan ini sama sekali tidak terbatas pada kebencian dan permusuhan. Tasawuf adalah pencarian jalan ruhani, kebersatuan dengan kebenaran Mudak dan pengetahuan mistik menurut jalan dan Sunnah. Sementara filsafat tidak dimaksudkan hanya filsafat Peripatetik [69] yang rasionalistik, tetapi seluruh mazhab

169. Derivasi Peripatetik berasal dari bahasa Yunani, *peripatein*, yang berarti berkeliling, berjalan-jalan berkeliling. Kata ini juga menunjuk pada suatu tempat, berada, dan *Peripatos*. Dalam tradisi Yunani, kata ini mengacu pada suatu tempat di serambi gedung olahraga di Athena, tempat Aristoteles mengajar sambil berjalan-jalan. Dalam tradisi filsafat Islam, peripatetik disebut dengan istilah *masyayaliyyah*. Kata ini berasal dari akar kata *masya-yamsy-masyaan wa tinayalan*, yang berarti melangkahkan kaki dari satu tempat ke tempat lain, cepat atau lambat. Dari akar kata tersebut kemudian tersusun kata *al masyayalan*, yaitu cara mengikut Aristoteles; dinamakan *al masyayalan* karena mereka mengajarkan dengan cara berjalan-jalan. Sementara *al masyayaliyyah* mengandung arti filsafat Aristoteles. Penggunaan istilah *masyayaliyyah* mengacu pada metode mengajar Aristoteles yang dikenal dengan metode Peripatetik. Aristoteles menggembleng mahasiswanya dengan cara berjalan-jalan, baik di serambi gedung maupun di taman-taman yang indah. Melalui metode tersebut, proses belajar mengajar akan disampaikan secara alami, langsung, menarik, mengusir rasa bebas. Sebenarnya metode ini diadopsi dari Protagoras. Namun, orang lebih mengenal Peripatetik sebagai metode belajar Aristoteles sekaligus semua bentuk pengajaran yang mengembangkan pemikirannya. Aristotelianisme merupakan istilah yang mengacu pada ajaran Aristoteles yang dikesarikan oleh murid-muridnya, seperti Theophrastus.

intelektual dalam kultur Islam yang telah berusaha mencapai pengetahuan mengenai sebab awal melalui daya intelek. Filsafat terdiri dari filsafat diskursif (*bahtsi*)[170] maupun intelek intuitif (*dzawqi*).[171]

Oleh karena itu, kedua hal di atas—tasawuf dan filsafat—sebenarnya dapat dipertemukan, saling mengisi dan memengaruhi. Sebab, sepanjang sejarah kajian filsafat Islam dan tasawuf, telah banyak ditemukan persinggungan dua kutub tadi—filsafat dan tasawuf. Bentuk-bentuk hubungan tersebut misalnya dapat dilihat sebagai berikut.

1. Bentuk hubungan yang paling luas antara tasawuf dan filsafat tentu saja adalah pertentangan satu sama lain, sebagaimana tampak dalam karya-karya Al-Ghazali bersaudara, Abu Hamid, dan Ahmad. Juga penyair sufi besar seperti Sana'i, Fariduddin Athar, dan Jalaluddin Rumi. Kelompok sufi terakhir memang terkesan hanya memerhatikan aspek rasional dari filsafat, dan setiap kali berbicara tentang intelek, mereka tidak mengartikan intelek dalam arti mutlaknya, tetapi mengacu kepada aspek rasional intelek (akal). Athar dalam memahami filsafat juga terkesan cenderung kepada filsafat peripatetic yang rasionalistik, dan menekankan bahwa hal itu tidak boleh dikelirukan dengan mistri *ilahiah* dan pengetahuan *ilahiah*, yang merupakan usaha puncak pensucian jiwa di bawah bimbingan spiritual para guru sufi. Intelek tidak sama dengan hadis Nabi dan filsafat tidak sama dengan teosofi (*hikmah*) dalam makna Quraninya. Kitab *Matsnawi* Rumi adalah sebuah *Masterpiece* filsafat.[172] Akan tetapi, baik kelompok Al-Ghazali (Abu Hamid-Ahmad) dan Sana'i, Athar, dan Rumi, adalah sama-sama dikenal tokoh sufi *par-excellent* pada masanya, bahkan dikenang hingga kini. Walaupun jalan yang ditempuhnya adalah berbeda, puncak pencarian Tuhan, akhirnya juga berada pada titik dan

---

Di tangan para filsuf Muslim, peripatetisme *(masysya'iyyah)* mengalami perluasan objek pembahasan, tidak terbatas hanya pada Aristotelianisme. Hossein Nasr mengatakan, peripatetisme *(masysya'iyyah)* merupakan sintesis antara ajaran-ajaran Islam, Aristotelianisme dan Platonisme, baik Alexandrian maupun Athenian, juga ajaran-ajaran Plotinus dengan perpaduan wahyu Islam. Peran filsuf Muslim adalah memasukan warna Islam ke dalamnya, sehingga selaras dengan ajaran Islam yang berdasar wahyu diturunkan kepada Rasul-Nya. Lihat Amroeni Drajat, *Suhrawardi; Kritik Filsafat Peripatetik* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 75.

170. Filsafat diskursif (*bahtsi*) adalah jalan pencarian kebenaran dengan menggunakan pendekatan rasional. Hal yang ditekankan adalah keberfungsian akal dalam mencerna, menganalisis, dan menyimpulkan sesuatu sehingga kemudian dijadikan pegangan dalam mengambil keputusan.
171. Intelek intuitif (*dzauqi*) adalah jalan pencarian kebenaran dengan pendekatan olah rasa, batin, ruh, dan kalbu. Tujuan akhir dari intelektual intuitif ini adalah bertemunya sang makhluk dengan Sang Khaliq, sebab Dialah sebagai realitas Mutlak, yang Maha Benar itu sendiri. Tiada yang lain.
172. "Hubungan Tasawuf", hlm. 3.

tujuan yang sama, yaitu bertemunya dengan Tuhan Yang Maha Mutlak, Allah Swt.

2. Berbeda dengan di atas, As-Suhrawardi telah memadukan dua aliran pemikiran untuk mempertemukan antara tasawuf dan filsafat. As-Suhrawardi dengan konsepsi *Isyraqiyah*-nya mencoba untuk menunjukkan ketidakmampuan akal murni untuk menemukan hakikat kebenaran, dan di sisi lain, ia juga mengkritik teori tasawuf Al-Ghazali yang terlalu menonjolkan intuisi. Dia menawarkan konstruksi pemikiran baru dengan menyatukan kebenaran agama dan metafisika yang diserap dari filsafat Persia kuno, tradisi Iran, filsafat Yunani serta filsafat Islam dengan pendekatan rasional (*diskursif*) dan mistisisme (*intuitif*) untuk menemukan hakikat kebenaran. Pemikiran utama *Isyraqiyyah* merupakan simbol-simbol yang memadukan pemikiran tradisional dengan Hermetisme serta filsafat Pytagoras, Plato, Aristoteles, dan Zoroaster, serta unsur-unsur lainnya. Inti dari ajaran *Isyraqiyah* terfokus pada sifat dan penggambaran cahaya (*nur*). Cahaya dalam *Isyraqiyyah* tidak bersifat material dan juga tidak dapat didefinisikan. Semua realitas terdiri dari tingkatan-tingkatan cahaya dan kegelapan. As-Suhrawardi menyebutnya sebagai realitas absolut, yaitu realitas ketuhanan yang tidak terbatas dan tidak dibatasi, cahaya segala cahaya (*Nur al-Anwar*). *Isyraqiyyah* memberi kesempatan pada akal untuk menyelami kebenaran, juga menawarkan agama, filsafat, dan tasawuf sebagai sarana untuk memperoleh kebenaran spiritual.[173]
3. Hubungan antara tasawuf dan filsafat juga tampak dalam munculnya bentuk khusus yang terjalin erat dengan filsafat. Meskipun bentuk tasawuf ini tidak menerima filsafat peripatetic dan mazhab-mazhab filsafat lain yang seperti itu, namun ia sendiri tercampur dengan filsafat atau teosofi (*hikmah*) dalam bentuknya yang paling luas. Dalam mazhab tasawuf itu, intelek sebagai alat untuk mencapai realitas tentang yang Mutlak dengan memperoleh kedudukan yang tinggi. Dengan demikian, dalam tasawuf berkembang satu jenis teosofi (ilmu Ilahi) yang tidak hanya datang untuk menggantikan filsafat di dunia Arab, tapi di Persia ia juga amat memengaruhi jika bukan menggantikan filsafat dan kemudian secara amat efektif menggabungkan filsafat dan tasawuf, bahkan mengganti nama tasawuf menjadi *'irfan* (*gnosis, makrifat*) pada periode

173. Lihat A.B. Musyafaat dan Fathoni, "Filsafat Isyraqiyah Suhrawardi: Sintesis Metode Diskursif Dan Intuitif", dalam *Journal JIUNPNRG, Edisi, Juli 2004* (*http://digilib.sunan-ampel.ac.id/gdl.php?mod=browse&op=read&id=jiunpnrg-gdl abmusyafaf-521*), diakses tanggal 20 Desember 2012.

safawi. Penentangan terhadap filsafat masih tetap tampak, tapi penentangan ini sebenarnya muncul dalam kaitannya dengan istilah *falsafah* dan *rasionalisme*. Hubungan tasawuf dan filsafat berbeda dari apa yang diamati dalam tasawuf yang didominasi cinta, seperti pada Athar dan lainnya.

4. Hubungan antara tasawuf dan filsafat ditemukan dalam karya-karya para sufi yang sekaligus juga filsuf, yang telah berusaha untuk merujuk tasawuf dan filsafat. Afdhaluddin Kasyani, Quthbuddin Syirazi, Ibn Turkah al-Isfahani, dan Mir Abul Qasim Findiriski, orang-orang ini seluruhnya adalah sufi yang berjalan pada jalan spiritual dan telah mencapai *maqam* spiritual, dan beberapa di antara mereka terdapat para wali, tetapi pada saat yang sama secara mendalam memahami filsafat dan cukup mengherankan, beberapa di antara mereka lebih tertarik pada filsafat peripatetic dan rasionalistik daripada filsafat intuitif (*dzawqi*), sebagaimana dapat diamati dalam kasus Mir Findiriski yang amat mendalami *asy-Syifa*-nya Ibnu Sina. Di antara kelompok ini, Afdhaluddin Kasyani memegang kedudukan yang unik. Ia tidak hanya salah satu sufi terbesar yang hingga hari ini *mouseleum*nya di Maqam Kasyani menjadi tempat ziarah, baik orang-orang yang awam maupun orang-orang terpelajar, tetapi ia juga dianggap sebagai salah satu filsuf Persia terbesar yang sumbangannya bagi pengembangan bahasa filsafat Persia tak tertandingi. Karya-karya filsafatnya dalam logika, teologi, ataupun dalam ilmu-ilmu alam ditulis dalam bahasa Persia yang jelas dan fasih, dan merupakan *Masterpiece* dalam bahasa ini. Ia tidak hanya menunjukkan dengan jelas wawasan tasawuf dalam syair-syairnya, namun dalam hal logika dan filsafat yang paling ketat sekali pun. Figur besar lain seperti Quthbuddin asy-Syirazi, yang dalam masa remajanya bergabung dengan para sufi dan juga menulis karya besar dalam filsafat peripatetic dalam bahasa Persia, *Durrat at-Tajj*, lalu bin Turkah Isfahani, dengan *Tamhid al-Qawaid*-nya merupakan *Masterpiece* filsafat sekaligus tasawuf, dan Mir Abul Qasim Findiriski, yang menjadi komentator karya metafisika Hindu penting, Yoga Vaisithsa adalah sufi dan ahli *makrifat* yang kepadanya banyak mukjizat dinisbatkan. Mereka semua sesungguhnya adalah para pengikut mazhab Afdhaluddin Kasyani, sejauh menyangkut upaya pemantapan hubungan antara tasawuf dan Filsafat.[174]

174. "Hubungan Tasawuf", hlm. 3.

Dengan demikian, kiranya jelas bahwa hubungan tasawuf dan filsafat sebenarnya tidak dapat dipertentangkan. Jika kemudian ditemukan pertentangan atau tampak ada konflik, hal ini dianggap hal biasa. Hal itu terjadi tidak lebih dari cara pandang dan pendekatan yang dipakai memang tidak sama. Akan tetapi, tujuan akhir dari perjalanan dalam pencarian kebenaran dari kedua pendekatan tersebut adalah sama, yaitu Yang Maha Mutlak, Allah Swt. Mereka adalah tokoh-tokoh filsuf dan sufi ternama sepanjang zaman. Kategorisasi umum kita mengenai hubungan tasawuf dengan filsafat, mencakup para filsuf yang mempelajari atau mempraktikkan tasawuf. Pihak pertama dari kelompok ini adalah Al-Farabi, yang mempraktikkan tasawuf dan bahkan telah mengubah musik yang dimainkan dalam pertemuan *Sama'* pada sufi, mutiara hikmah yang dinisbatkan kepadanya sangatlah penting. Karena pada dasarnya, inilah buku mengenai filsafat tanpa *makrifat* dan hingga kini diajarkan di Persia bersama komentar-komentar *makrifat*-nya. [75] Demikian juga Sana'i, Rumi, Attar, dan sebagainya.

Hubungan Tasawuf dengan Ilmu *Fikih*

Sudah menjadi suatu kebiasaan bahwa pembahasan kitab-kitab *fikih* selalu saja diawali dari pembahasan tentang *thaharah* (bersuci), kemudian dilanjutkan dengan pembahasan persoalan-persoalan ke-*fikih*-an lainnya. Pembahasan *fikih* tentang *thaharah* atau yang lainnya, akan berbicara di seputar syarat, rukun, yang boleh dan tidak boleh, dan seterusnya. Pembahasan tentang hal ini akan terkesan sangat rigid (kaku), jika tidak dibarengi dengan suasana kebatinan yang mendalam, di mana aktivitas bersuci adalah dalam rangka membersihkan sesuatu yang kotor dari sisi lahiriah/badaniah. Padahal ada tuntutan yang harus dilaksanakan oleh setiap Muslim, yaitu munculnya niat untuk menghadapkan diri ke Hadirat Allah Swt. Jika bersuci tersebut tidak dibarengi dengan niat untuk menghadapkan diri kepada Allah Swt., nilai bersuci hanya aktivitas pembersihan lahir yang menurut kaidah *fikih* sah dan tidak berdosa, tetapi di hadapan Allah akan terasa kosong makna.

Oleh karena itu, tasawuf akan dapat menjawab kegelisahan tersebut dengan memberikan nuansa keruhanian untuk membangkitkan suasana batin yang langsung dapat menyampaikannya kepada Allah Swt. Karena pada dasarnya, dalam perspektif Islam, semua aktivitas yang dilakukan setiap hamba Allah Swt. adalah semata-mata untuk beribadah, dan dalam konteks tasawuf, untuk

175. "Hubungan Tasawuf", hlm. 4.

mengabdikan diri kepada-Nya secara khusyuk, tulus, dan ikhlas. Dengan demikian, ilmu *fikih* aksentuasi pembahasannya kepada hal-hal legal-formal dan regulatif-praktis; namun ilmu tasawuf akan memberikan nuansa keruhanian untuk dapat menyampaikan kepada Tuhan secara intuitif (*dzawqi*). Di sinilah esensi ilmu tasawuf dalam kajian ilmu *fikih*.

Contoh lain, misalnya pada pembahasan tentang shalat. Menurut ilmu *fikih*, shalat harus mengikuti syarat, rukun, sah, dan wajibnya. Jika ketentuan tersebut tidak dilakukan dengan baik, shalatnya dianggap tidak sah. Sebaliknya, jika ketentuan-ketentuan tersebut dapat dilaksanakan dengan baik, shalatnya dianggap sah. Persoalannya adalah apakah cukup shalat dengan hanya memenuhi syarat, rukun, sah dan tidaknya shalat tersebut; sementara tidak dibarengi dengan suasana keruhanian mendalam akan berhadapan dengan Tuhan? Ilmu *fikih* tidak akan dapat menjawabnya, dan yang dapat menyelesaikan adalah ilmu tasawuf. Sebab, tasawuf berbicara tentang bagaimana sesorang bisa khusyuk, ikhlas, dan cara berkomunikasi dan berkontemplasi dengan Tuhan secara baik. Di sinilah lagi-lagi kerja sama yang baik antara ilmu *fikih* dan tasawuf sangat diperlukan.

Pendapat di atas kiranya telah disepakati oleh sebagian besar ulama *fikih* dan tasawuf[176], dengan mengatakan "Barangsiapa mendalami *fikih*, tetapi belum bertasawuf, berarti ia fasik. Barangsiapa bertasawuf, tetapi belum mendalami *fikih*, berarti ia *zindiq*. Dan barangsiapa melakukan kedua-duanya, berarti ia melakukan kebenaran".[177] Tasawuf dan *fikih* adalah dua disiplin ilmu yang saling mengisi dan menyempurnakan. Jika terjadi pertentangan antara keduanya, berarti di situ terjadi kesalahan dan penyimpangan. Maksudnya, boleh jadi seorang sufi berjalan tanpa *fikih*, atau seorang ahli tidak mengamalkan ilmunya. Jadi, seorang

176. Dalam kajian tasawuf, kata *tasawuf* sering kali disepadankan dengan istilah *hakikat*. Hal ini terjadi karena kedua istilah tersebut sama-sama menekankan kajian olah batin (aspek rasa/*dzauq*); mengungkap dari yang lahir (yang tampak) menuju yang batin (yang hakiki). Tokoh sufi yang sering kali menggunakan istilah ini adalah Al-Qusyairi dan Al-Ghazali.

177. Pendapat di atas adalah pendapat Imam Malik. Lihat Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), hlm. 40. Al-Qusyairi, dalam *ar-Risalalat al-Qusyairiyah* (Mesir: Dar al-Khair, tt.), hlm. 82–83, dengan bahasa berbeda mengatakan: "الشريعة أمر بالتزام العبودية, والحقيقة مشاهدة الربوبية, وكل شريعة غيرمؤيدة بالحقيقة فأمرهاغير مقبول, وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرهاغير محصول. والشريعة جاءت بتكليف من الخالق, والحقيقة إنباء عن تصريف الحق, فالشريعة أن تعبده, والحقيقة أن تشهده, والشريعة قيام بما أمر, والحقيقة شهود لما قضى وقدر, وأخفى وأظهر."
(Syariat itu perintah untuk melaksanakan ibadah, sedang hakikat adalah menghayati kebesaran Tuhan [dalam ibadah]. Setiap syariat yang tidak dikuatkan dengan hakikat, tidak bisa diterima; dan setiap hakikat yang tidak terkait dengan syariat, pasti tidak menghasilkan apa-apa. Syariat datang dengan tugas-tugas dari Sang Khalik, sementara hakikat merupakan implementasi kebenaran Tuhan. Syariat berarti menyembah-Nya, hakikat berarti menyaksikan-Nya. Syariat berarti melakukan yang diperintahkan-Nya, hakikat berarti menyaksikan *qadha'* dan *qadar*-Nya, baik yang tersembunyi ataupun yang tampak di luar)".

ahli sufi harus bertasawuf (*sufi*), harus memahami dan mengikuti aturan *fikih*. Tegasnya, seorang *fikih* harus mengetahui hal-hal yang berhubungan dengan hukum dan yang berkaitan dengan tata cara pengamalannya. Seorang sufi pun harus mengetahui aturan-aturan hukum dan sekaligus mengamalkannya sesuai dengan ketentuan tasawuf.[178]

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tasawuf dengan *fikih* harus senantiasa berjalan berpandeng bersama. Status seorang sufi tidak akan menjadi sempurna jika dalam proses perjalanannya mengabaikan *fikih*. Demikian juga sebaliknya, status seorang *faqih* (ahli *fikih*) tidak akan sempurna dalam pengamalan dan pengalaman ke-*fikih*-annya, jika dia tidak menghiasinya dengan pengamalan dan pengalaman tasawuf. Oleh karena itu, seorang Muslim sejati adalah seorang yang melekat pada dirinya sebagai seorang *faqih* dan juga sekaligus *sufi*.

D. Hubungan Tasawuf dengan Ilmu Jiwa

Dilihat sepintas, tampaknya tasawuf memang tidak ada hubungan sama sekali dengan ilmu jiwa. Namun jika diperhatikan secara saksama, akan terlihat secara jelas hubungan/kaitan antarkeduanya. Sebab, keduanya ternyata telah memberikan perhatian serius kepada aspek psikis. Psikis adalah bagian terpenting dari kajian ilmu jiwa (psikologi). Sementara hal-hal batin (esoteris) merupakan objek kajian dalam ilmu tasawuf, yang terdiri dari *an-nafs*, *ar-ruh*, *al-qalb*, dan *as-sirr*.[179] Ilmu jiwa mengkaji tentang gejala kejiwaan manusia, misalnya tentang motivasi, ingatan, persepsi, bakat, minat, dan berbagai hal yang melingkupinya. Semua gejala kejiwaan yang ditimbulkan dari diri manusia tersebut pada dasarnya bersumber

178. "Hubungan Tasawuf", hlm. 6.

179. Di antara contoh yang dapat dijelaskan di sini adalah usaha yang dilakukan al-Ghazali dalam mengintegrasikan aspek batin (psikis) yang disebut mistik dengan aspek dhahir yang disebut syariat. Keduanya harus dijalankan secara bersama-sama, tidak berat sebelah. Hal ini tampak jelas pada uraian kitab *Ihya' 'Ulum ad-Din* yang dapat dilustrasikan sebagai berikut: Ibid I dan II berisi ajaran syariat dan alridah disertai dasar-dasar ayat suci Al-Qur'an dan Al-Hadis beserta penafsirannya, dibahas pula bagaimana tingkat-tingkat pengalaman syariat yang sempurna, baik lahir maupun batin. Pada jilid III dan IV khusus membahas tasawuf dan tuntunan budi untuk (aspek psikis) bagi kesempurnaan sebuah pengalaman syariat. Dimulai dengan membahas keajaiban hari besarta nafsu *ammarah*, *lawwamah*, dan *muthmainnah*, yang ketiganya saling berebut untuk menguasai batin manusia. Kemudian dilanjutkan tentang ajaran *jihad akbar* untuk menguasai bawa nafsu *ammarah* dan *lawwamah*, yaitu ajaran tentang penyucian hati, yang dalam ajaran tasawuf diartikan menumuskan seriap persangkutan dengan dunia dan mengisi sepenuhnya hanya bagi Tuhan semata. Kemudian dilanjutkan tentang cara mengonsentrasikan seluruh kesadaran untuk berdzikir kepada Allah Swt. Hasil dari dzikir adalah *fana'* dan *makrifat* kepada Allah. Lihat Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din* (Surabaya: al-Hidayah, tt.); *Ensiklopedi Islam* No. 2, 1994, hlm. 179-181.

dari alam sadar manusia, yang dalam kajian tasawuf seperti yang disebutkan di atas tadi, yaitu *an-nafs, ar-ruh, al-qalb*, dan *as-sirr*. Oleh karena itu, studi tentang tasawuf dan ilmu jiwa sangat bersinggungan satu sama lain.

Para pengkaji dan pengamal tasawuf juga bisa dianggap sebagai ahli dan pakar psikologi dalam Islam. Sebab, tidak sedikit tasawuf telah dijadikan terapi psikis dalam penyembuhan jiwa yang terganggu atau jiwa yang tidak sehat. Di era modern ini ditemukan banyak klinik-klinik pengobatan alternatif yang berbasis pada pelatihan mental-spiritual melalui wirid-dzikir dalam bentuk yang beraneka macam. Dari sini dapat ditarik benang merah bahwa persinggungan antara tasawuf dan ilmu jiwa telah ditemukan signifikansinya. Demikian juga tokoh-tokoh sufi juga dapat dianggap sebagai psikolog-psikolog Muslim sejati.

Di antara contoh yang dapat dikemukakan adalah ilmu jiwa agama sebagai suatu cabang ilmu jiwa yang menitikberatkan penyelidikannya pada kesadaran agama (*religious conciousness*) dan pengalaman agama (*religious experiences*); di mana kesadaran agama lebih banyak menyangkut soal amaliyah yang lahir. Sementara pengalaman agama lebih menitikberatkan kepada perasaan beragama yang timbul dari amaliyah. Pengalaman agama ini lebih banyak dirasakan oleh para sufi yang selalu meresapkan segala amaliah agama ke dalam perasaan batinnya yang suci. Oleh karena itu, para sufi tersebut menjadi sasaran utama untuk mendapatkan data tentang pengalaman agama. Perasaan lega, tenang, dan tenteram setelah melaksanakan ibadah shalat, *tilawat Al-Quran*, berdoa, berdzikir, dan bermacam-macam emosi yang menjalar di luar kesadaran merupakan lapangan penelitian ilmu jiwa agama. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa antara ilmu jiwa dengan tasawuf saling berhubungan.[180]

Lebih lanjut dapat dikatakan, di dalam kajian tasawuf dibicarakan tentang hubungan jiwa dengan badan. Yang dikehendaki dari uraian tentang hubungan antara jiwa dan badan dalam tasawuf tersebut adalah terciptanya keserasian antara keduanya. Pembahasan tentang jiwa, dan badan ini dikonsepsikan para sufi dalam rangka melihat sejauhmana hubungan perilaku yang dipraktikkan manusia dengan dorongan yang dimunculkan jiwanya sehingga perbuatan itu dapat terjadi. Dari sini, baru muncul kategori-kategori perbuatan manusia, apakah dikategorikan sebagai perbuatan jelek atau perbuatan baik. Jika perbuatan yang ditampilkan seseorang baik, ia disebut orang yang berakhlak baik. Sebaliknya, jika perbuatan

180. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 41.

yang ditampilkannya jelek, ia disebut sebagai orang yang berakhlak jelek.[181] Dalam pandangan kaum sufi, akhlak dan sifat seseorang bergantung pada jenis jiwa yang berkuasa atas dirinya. Jika yang berkuasa dalam tubuhnya adalah nafsu-nafsu hewani atau nabati, yang akan tampil dalam perilakunya adalah perilaku hewani atau nabati pula. Sebaliknya, jika yang berkuasa adalah nafsu insani, yang akan tampil dalam perilakunya adalah perilaku insani pula. Orang yang sehat mentalnya adalah yang mampu merasakan kebahagiaan dalam hidup karena orang-orang inilah yang dapat merasakan bahwa dirinya berguna, berharga, dan mampu menggunakan segala potensi dan bakatnya semaksimal mungkin dengan cara membawa kebahagiaan dirinya dan orang lain. Di samping itu, ia mampu menyesuaikan diri dalam arti yang luas, terhindar dari kegelisahan-kegelisahan dan gangguan jiwa, serta tetap terpelihara moralnya.[182]

Dengan demikian, hubungan ilmu tasawuf dan ilmu jiwa sangat memengaruhi dan saling mendukung dalam pencarian jati diri manusia sebagai hamba Allah yang harus senantiasa menyadari dan merasa bahwa dirinya adalah seorang hamba yang tidak hanya terbuat dari sesuatu yang hina, tetapi juga memahami akan potensi yang dimilikinya, baik potensi baik maupun buruk. Selanjutnya, dapat terimplementasikan dalam kehidupan keseharian. Sebagaimana ungkapan Al-Ghazali, yang mengutip sebuah hadis populer di kalangan sufi "*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu* (*Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia akan dapat mengenal Tuhannya*)".[183]

---

181. Inilah yang kemudian muncul adagium populer dalam kajian tasawuf "*adz-dhahir yadullu ala al-batin* (penampakan lahir merupakan bukti penampakan batin)".
182. "Hubungan Tasawuf", hlm. 5.
183. Lihat al-Imam al-Ghazali, *Kimiya` as-Sa'adah,* dalam *Majmu'ah Rasa`il al-Imam al-Ghazali,* Dikomentari dan dikeluarkan hadis-nya oleh Ahmad Syams ad-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), Cet. I, hlm. 124. Walaupun hadis yang dikutip al-Ghazali tersebut, menurut an-Nawawi bukan hadis, bahkan ada yang mengatakan, hadis itu tidak *marfu'*. Lihat al-Imam al-Ghazali, *al-Munqidz min adl-Dlalal (Beirut*: al-Maktabah asy-Syu'biyyah, tt.), hlm. 108. Namun terlepas dari valid dan tidaknya hadis itu, hadis ini populer di kalangan para sufi, dan Al-Ghazali memandang urgen terhadap pemeliharaan dan penyucian jiwa dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah Swt. Di mana hal tersebut merupakan inti dari ajaran tasawuf. Al-Ghazali pada kesempatan lain mengatakan: "*Idza 'arafah al-insan faqad 'arafa nafsahu wa idza 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu*". Lihat al-Ghazali, *Ihya`*, hlm. 1.

E. Persamaan dan Perbedaan antara Tasawuf dengan Ilmu Kalam, Filsafat, *Fikih*, dan Ilmu Jiwa

Dari uraian di atas, kiranya dapat diambil suatu pemahaman tentang persamaan dan perbedaan antara Ilmu Kalam Filsafat, Tasawuf, *fikih*, dan ilmu jiwa. Persamaan pencarian segala yang bersifat rahasia (ghaib) yang dianggap sebagai kebenaran terjauh di mana tidak semua orang dapat melakukannya dan dari ketiganya berusaha menemukan apa yang disebut Kebenaran (*al-Haq*). Sementara perbedaannya terletak pada cara menemukan kebenarannya. Kebenaran dalam Tasawuf berupa tersingkapnya (*kasyaf*) Kebenaran Sejati (Allah) melalui mata hati. Tasawuf menemukan kebenaran dengan melewati beberapa jalan, yaitu *maqomat, hal (state*) kemudian *fana'*.

Sementara kebenaran dalam Ilmu Kalam berupa diketahuinya kebenaran ajaran agama melalui penalaran rasio lalu dirujukkan kepada nash (Al-Quran & Hadis). Kebenaran dalam Filsafat berupa kebenaran spekulatif tentang segala yang ada (wujud), yakni tidak dapat dibuktikan dengan riset, empiris, dan eksperimen. Filsafat menemukan kebenaran dengan menuangkan akal budi secara radikal, integral, dan universal.[184] Kebenaran dalam *fikih* diperoleh melalui penalaran manusia yang disebut proses ijtihad sehingga kebenaran yang diperoleh terkesan relatif (*nisby*). Sementara kebenaran dalam ilmu jiwa diperoleh melalui gejala-gejala psikis yang dialami oleh manusia dalam perilaku lahirnya sehingga kebenaran yang diperoleh juga terkesan relatif dan tidak mutlak.

Oleh karena itu, dari masing-masing kebenaran yang didapat oleh masing-masing kajian ilmu tersebut sebenarnya tidaklah menjadi jaminan untuk dominan di dalam penemuan kebenaran abadi yang menjadi tujuan akhir dari perjalanan masing-masing aspek kajian tersebut. Di sinilah diperlukan ilmu lain dalam menunjang penemuan kebenaran hakiki (mutlak) tersebut, di antara ilmu tersebut adalah ilmu tasawuf.

Untuk memperjelas deskripsi di atas, dapat dilihat dari aspek jenis kajian, sumber, objek, dan tujuan dari masing-masing jenis ilmu tersebut.

184. Lihat "Hubungan Ilmu Kalam, Tasawuf dan Filsafat-Makalah-Makalah Tentang Hubungan Ilmu Kalam, Tasawuf dan Filsafat " dalam *http://www.jadilah.com/2011/11/hubungan-ilmu-kalam-tasawuf-dan.html.*

No.	Jenis Kajian	Sumber Kajian	Objek Kajian	Tujuan
1	Tasawuf	*Al-Quran, Al-Hadis,* *Qaul Sahabat* dan Ulama *Salaf ash-Shalihin*	*An-Nafs, ar-Ruh, al-Qalb, as-Sirr, al-Fuad,* dan *al-Lubb*	Tersingkapnya (*kasyaf*) Kebenaran Sejati (Allah) melalui mata hati, dengan melewati beberapa jalan, yaitu *maqomat, hal (state)* kemudian *fana'*.
2	Kalam	Al-Quran dan Al-Hadis	Akal (Rasio)	Diketahuinya kebenaran ajaran agama melalui penalaran rasio lalu dirujukkan kepada nash (Al-Quran & Hadis).
3	Filsafat Islam	Al-Quran, Al-Hadis, dan Akal	Akal (Rasio)	Kebenaran spekulatif tentang segala yang ada (wujud), yakni tidak dapat dibuktikan dengan riset, empiris, dan eksperimen, dengan menuangkan akal budi secara radikal, integral, dan universal.
4	Fikih	Al-Quran, Al-Hadis, Ijma' Sahabat-Ulama	*Ijtihad, Istinbath*; Analogi (*Qiyas*)	Diperoleh melalui penalaran manusia yang disebut proses ijtihad sehingga kebenaran yang diperoleh terkesan relatif (*nisbi*).
5	Ilmu Jiwa	Gejala Psikis (Kejiwaan)	Psikis (Jiwa)	Diperoleh melalui gejala-gejala psikis yang dialami oleh manusia dalam perilaku lahirnya, sehingga kebenaran yang diperoleh juga terkesan relatif dan tidak mutlak.

BAB VII

Tasawuf dan Mistik

Tasawuf

Tasawuf dan mistik adalah dua istilah yang berbeda. Akan tetapi jika dikaji secara mendalam, pada satu aspek, akan ditemukan nilai-nilai kemiripan dan pada aspek yang lain akan ditemukan keberbedaan-keberbedaan. Dalam melihat kemiripan dan keberbedaan tersebut, paling tidak ada empat perspektif yang dapat diamati, yaitu menyangkut pengertian, sumber, objek, dan tujuan dari masing-masing kajian tersebut.

Tasawuf- sebagaimana dijelaskan di depan[185], memang di antara pengkaji dan pelaku tasawuf tidak ada kata sepakat tentang deskripsi tasawuf itu sendiri. Hal ini terjadi mengingat kajian tasawuf adalah kajian esoteris dan sangat rahasia, yang tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-psikologis seorang pengkaji, pengamal, dan pelaku tasawuf itu sendiri. Oleh karena itu, pengertian tasawuf yang dimunculkan seakan tidak bisa dipisahkan dari subjektivitas para sufi. Misalnya saja Ibrahim Basyuni dalam menjelaskan tasawuf dilihat dari perspektif tiga varian yang menunjukkan tingkatan-tingkatannya, yaitu *al-bidayah, al-mujahadah*, dan *al madzaqat*.[186]

185. Buka dan baca kembali pada dab II, Sub Bab B, Pengertian Tasawuf
186. Ibrahim Basyuni. *Nasy'atut-Tashawwuf al-Islami* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969).

Pertama, *al-bidayah (pemula),* yaitu secara fitri manusia sadar bahwa tidak dapat menguasai dirinya sendiri sehingga muncul dorongan untuk mendekati-Nya, definisi tasawuf ini seperti diungkapkan oleh Ma'ruf al-Karkhi, yakni "mencari yang hakikat dan terlepas diri dari apa yang ada di tangan makhluk. Barangsiapa yang belum bersungguh-sungguh dengan kefakiran, maka berarti belum bersungguh-sungguh dalam bertasawuf". Kedua, *al-mujahadah*, sebagai unsur perjuangan karena adanya rintangan yang menghalangi semua yang ada. Definisi tasawuf ini seperti diungkapkan oleh Abu Muhammad al-Jurairi, bahwa tasawuf adalah "masuk ke dalam akhlak yang mulia dan keluar dari semua akhlak yang hina".[187] Kemudian yang ketiga, *al-madzaqat*, mengandung arti bahwa seorang sufi telah mampu mengatasi segala hambatan untuk mendekati realitas mutak. Definisi ini seperti diungkapkan oleh asy-Syibli, bahwa "tasawuf ialah seumpama anak kecil di pangkuan Tuhan". Juga ungkapan Al-Hallaj, "tasawuf merupakan kesatuan dzat".[188]

Berbagai pengertian yang berbeda tersebut, pada dasarnya bermuara kepada satu titik tujuan, yaitu terjalinnya hubungan antara Allah Swt. dan hamba-Nya dalam mengabdikan diri kepada-Nya, yaitu dengan jalan dan metode penyucian "hati"; menjaganya dari berbagai penyakit dan hasilnya adalah hubungan yang baik dan harmonis antara seorang hamba dengan Sang Pencipta itu sendiri. Jadi, seorang sufi adalah orang yang telah disucikan hatinya oleh Allah Swt. dan membuat hubungan antara dia dengan Sang Penciptanya sesuai dengan ajaran yang benar sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw.[189]

Dengan demikian, tasawuf bukanlah penjelasan, melainkan sebuah pengalaman, yaitu pengalaman hadirnya pengetahuan diri yang hakiki, tepatnya pengetahuan dan kesadaran tentang Tuhan. Sufisme merupakan suatu pendakian manusia untuk kembali kepada keadaan diri yang sejati, suatu jalan di mana seseorang akan dapat menemukan makna dan tujuan, mencapai ketenangan dan kehidupan abadi, suatu cara di mana seseorang menemukan jalan pulangnya.[190]

Sementara sumber tasawuf—menurut jumhur ulama— adalah Al-Quran, Al-Sunnah, dan tradisi-tradisi yang berkembang seiring sejalan dengan dinamika

187. Abu al-Qasim 'Abd al-Karim Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Tashawwuf,* ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji (Beirut: Dar al-Khair, tt.), hlm. 138.
188. Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah,* hlm. 140.
189. Lihat Syaikh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism* (USA: Element, Inc., 1993), hlm. 4, lihat pula Amien Syukur, *Menggugat Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 11–16.
190. Lynn Wilcox, *Psychosufi: Terapi Psikologi Sufistik Pemberdayaan Diri* (Jakarta: Pustaka Cendekiamuda, 2007), hlm. 19.

Islam melalui tokoh-tokoh sufi teladan (*as-Salafuna ash-Shalihin*).[191] Inilah yang kemudian tasawuf harus senantiasa berjalan bergandeng dengan Al-Quran dan Al-Sunnah sebagai sumber utamanya, dan tradisi-tradisi yang berkembang di dalam Islam sebagai pengkayaan akan nilai-nilai ketasawufan. Jika ditemukan pemahaman dan pengamalan (praktik) tasawuf yang menyimpang dari sumber-sumber tersebut, akan ditolak.

Tasawuf adalah kajian yang masuk pada olah rasa (psikis). Oleh karena itu, yang menjadi objek kajian tasawuf bermuara kepada wilayah batin (*dzawqy*). Menurut Al-Hakim at-Tirmidzi (255–320), seorang tokoh sufi Khurasan, menjelaskan tentang objek dan sasaran tasawuf. Menurut Al-Hakim ada empat macam objek tasawuf yang ada pada diri manusia, yaitu *ash-shadr, al-qalb, al-fuad*, dan *al-lubb*. Dari segi tingkatan dan tempatnya, *al-lubb* berada di dalam *al-fuad, al-fuad* di dalam *al-qalb,* dan *al-qalb* di dalam *ash-shadr*.[192]

Pengertian Mistik

Menurut asal katanya, kata *mistik* berasal dari bahasa Yunani *mystikos* yang artinya rahasia (*geheim*), serba rahasia (*geheimzinnig*), tersembunyi (*verborgen*), gelap (*donker*), atau terselubung dalam kekelaman (*in het duister gehuld*).[193] Berdasarkan arti tersebut mistik sebagai sebuah paham, yaitu paham mistik atau mistisisme merupakan paham yang memberikan ajaran yang serbamistis (ajarannya berbentuk rahasia atau ajarannya serbarahasia, tersembunyi, gelap atau terselubung dalam kekelaman) sehingga hanya dikenal, diketahui, atau dipahami oleh orang-orang tertentu saja, terutama sekali penganutnya. Menurut De Kleine W.P., kata mistik berasal dari bahasa Yunani *myein* yang artinya menutup mata (*de ogen sluiten*) dán *musterion* yang artinya suatu rahasia (*geheimnis*).[194]

---

191. Memang tidak sedikit anggapan, bahwa tasawuf banyak dipengaruhi oleh pemikiran, tradisi-tradisi, dan kepercayaan di luar (sebelum) Islam. Namun, kiranya pendapat tersebut perlu dikaji lebih mendalam lagi. Sebab, ketika ditemukan ada kemiripan bahkan kesamaan yang ada dalam tasawuf, tentu tidak serta-merta dianggap hal itu dianggap saling memengaruhi atau mengadopsi. Sebab, masing-masing pemikiran, tradisi, dan kepercayaan dalam agama tertentu itu juga dimiliki oleh agama tersebut. Detail dapat dilihat pada pembahasan sebelumnya, yaitu pada Bab IV, Sumber Ajaran Tasawuf.
192. Penjelasan detailnya dapat dibuka kembali pada Bab V, Ruang Lingkup Kajian Tasawuf, subbab A, Objek kajian tasawuf.
193. Baca MH. Amien Jaiz, "Masalah Mistik Tasawuf & Kebatinan (Bandung: PT Alma'arif, 1980)", dalam *http://id.wikipedia.org/wiki/Mistik*, diakses tanggal 4 April 2013.
194. De Kleine W.P., *Encylopaedie (*Mr. G. B. J. Hiltermann dan Prof. Dr. P. Van De Woestijne, 1950), hlm. 971.

Ada beberapa pendapat tentang pengertian paham mistik atau mistisisme sebagai berikut.

- Kepercayaan tentang adanya kontak antara manusia bumi (*aardse mens*) dan tuhan.
- Kepercayaan tentang persatuan mesra (*innige vereneging*) ruh manusia (*ziel*) dengan Tuhan.
- Kepercayaan kepada suatu kemungkinan terjadinya persatuan langsung (*onmiddelijke vereneging*) manusia dengan Dzat Ketuhanan (*goddelijke wezen*) dan perjuangan bergairah kepada persatuan itu.
- Kepercayaan kepada hal-hal yang rahasia (*geheimnissen*) dan hal-hal yang tersembunyi (*verborgenheden*).
- Kecenderungan hati (*neiging*) kepada kepercayaan yang menakjubkan (*wondergeloof*) atau kepada ilmu yang rahasia (*geheime wetenschap*).

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kecenderungan paham mistik, materi ajarannya didasarkan aspek-aspek keagamaan (terkait dengan tuhan dan ketuhanan) dan aspek non-keagamaan (tidak terkait dengan Tuhan ataupun ketuhanan). Di samping itu, ajaran yang dikonsepsikannya juga terkesan subjektif, karena tidak ditemukan pedoman dasar yang universal dan otentik. Oleh karena itu, paham mistik selalu bersumber dari pribadi tokoh utamanya sehingga paham mistik itu tidak ada yang sama antara paham mistik yang satu dengan yang lainnya, meski berbicara tentang hal yang sama. Inilah yang kemudian, pembahasan dan pengalaman ajarannya tidak dapat dikendalikan atau dikontrol dalam arti yang semestinya.

Biasanya, tokoh dalam paham mistik sangat dimuliakan, diagungkan bahkan diberhalakan (dimitoskan, dikultuskan) oleh penganutnya, karena dianggap memiliki keistimewaan pribadi yang disebut karisma. Anggapan adanya keistimewaan ini dapat disebabkan oleh:

1. Pernah melakukan kegiatan yang istimewa;
2. Pernah mengatasi kesulitan, penderitaan, bencana atau bahaya yang mengancam dirinya apalagi masyarakat umum;
3. Masih keturunan atau ada hubungan darah, bekas murid atau kawan dengan atau dari orang yang memiliki karisma;
4. Pernah meramalkan dengan tepat suatu kejadian besar/penting.

Sementara bagaimana sang tokoh itu menerima ajaran atau pengertian tentang paham yang diajarkannya itu biasanya melalui petualangan batin, pengasingan diri, bertapa, bersemedi, bermeditasi, mengheningkan cipta, dan lain-lain dalam bentuk ekstase, vision, inspirasi, dan sebagainya. Dengan demikian, ajarannya tersebut diperoleh melalui pengalaman pribadi tokoh itu sendiri dan penerimaannya itu tidak dapat dibuktikannya sendiri kepada orang lain. Hal ini yang kemudian penerimaan ajarannya hampir-hampir hanya berdasarkan kepercayaan belaka, bukan pemikiran. Maka dari itulah, di antara kita ada yang menyebutnya paham, ajaran kepercayaan, atau aliran kepercayaan (*geloofsleer*).

Dalam konteks modern seperti sekarang ini, paham mistik kiranya menjadi pilihan alternatif oleh sebagian besar masyarakat perkotaan (urban). Hal ini terjadi disebabkan adanya beberapa alasan, antara lain sebagai berikut.

1. Kurang puas yang berlebihan, bagi orang-orang yang hidup beragama secara bersungguh-sungguh merasa kurang puas dengan hidup menghamba kepada tuhan menurut ajaran agamanya yang ada saja.
2. Rasa kecewa yang berlebihan. Orang yang hidupnya kurang bersungguh-sungguh dalam beragama atau orang yang tidak beragama merasa kecewa sekali melihat hasil usaha umat manusia di bidang *science* dan teknologi yang semula diandalkan dan diagungkan ternyata tidak dapat mendatangkan ketertiban, ketenteraman, dan kebahagiaan hidup. Malah mendatangkan hal-hal yang sebaliknya. Mereka "lari" dari kehidupan modern menuju ke kehidupan yang serbasubjektif, abstrak, dan spekulatif sesuai dengan kedudukan sosialnya.
3. Mencari hakikat yang sebenarnya, orang yang ingin mencari hakikat hidup sebenarnya juga ada yang terjebak bahwa kebenaran hanya akan didapat dari pengalaman mistiknya.[195]

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa tujuan dari paham mistik adalah dapat bersatunya seorang hamba dengan Tuhan dan selain Tuhan, dengan jalan sebagaimana disebutkan di atas. Di dalam tasawuf konsepsi tersebut dikenal misalnya tentang "*Ittihad, Hulul, Wihadat al-Wujud*, dan *Manunggaling Kawulo Gusti*". Kemudian bagaimana letak persamaan dan perbedaan antara tasawuf dengan mistik? Apakah keduanya terdapat persinggungan?

195. "Masalah Mistik", dalam *http://id.wikipedia.org/wiki/Mistik*, diakses tanggal 4 April 2013.

Mistisisme dalam Islam diberi nama tasawuf; oleh kaum orientalis Barat disebut sufisme. Kata *sufisme* dalam istilah orientalis Barat khusus dipakai untuk mistisisme Islam. Sufisme tidak dipakai untuk mistisisme yang terdapat dalam agama-agama lain.[196] *Sufisme* merupakan istilah Inggris modern yang digunakan untuk menerjemahkan kata Arab *tasawuf*, yaitu kata benda verbal yang berarti perilaku atau proses menjadi sufi.[197]

Harun Nasution menyebutkan, bahwa intisari dari mistisisme, termasuk di dalamnya sufisme, ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran berada dekat dengan Tuhan itu dapat mengambil bentuk *ittihad*, bersatu dengan Tuhan,[198] sehingga bisa dikatakan bahwa pranata mistik adalah seperangkat aturan yang berkisar tentang kegiatan tasawuf/sufisme. Dengan demikian, Harun Nasution dalam konteks ini melihat tasawuf/sufisme identik dengan mistisisme.

Abu al-Wafa' al-Ghunaimi at-Taftazani mengutip pendapat William James, seorang ahli ilmu jiwa Amerika, mengatakan bahwa kondisi-kondisi mistisisme atau tasawuf selalu ditandai oleh empat karakteristik sebagai berikut.

1. Ia merupakan suatu kondisi pemahaman (*noetic*). Sebab, bagi para penempuhnya ia merupakan kondisi pengetahuan serta dalam kondisi tersebut tersingkaplah hakikat realitas yang baginya merupakan ilham, dan bukan merupakan pengetahuan demonstratif.
2. Ia merupakan suatu kondisi yang mustahil dapat dideskripsikan atau dijabarkan. Sebab, ia semacam kondisi perasaan (*states of feeling*), yang sulit diterangkan pada orang lain dalam detail kata-kata seteliti apa pun.
3. Ia merupakan suatu kondisi yang cepat sirna (*transiency*). Dengan kata lain, ia tidak berlangsung lama tinggal pada sang sufi atau mistikus, tapi ia menimbulkan kesan-kesan sangat kuat dalam ingatan.
4. Ia merupakan suatu kondisi pasif (*passivity*). Dengan kata lain, seorang tidak mungkin menumbuhkan kondisi tersebut dengan kehendak sendiri. Sebab, dalam pengalaman mistisnya, justru dia tampak seolah-olah tunduk di bawah suatu kekuatan supernatural yang begitu menguasainya.

196. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, cet ke-12, 2010) hlm. 43.
197. Carl Ernst, *Ekspresi Ekstase dalam Sufisme* (Yogyakarta: Putra langit, 2003), hlm. 13.
198. Nasution, *Falsafat*, hlm. 43.

Sementara menurut R.M.Bucke, terdapat tujuh karakteristik di dalam kondisi mistisisme atau tasawuf, yaitu sebagai berikut.

1. Pancaran diri subjektif (*subjective light*).
2. Peningkatan moral (*moral elevation*).
3. Kecerlangan intelektual (*intellectual illumination*).
4. Perasaan hidup kekal (*sence of immotality*).
5. Hilangnya perasaan takut mati (*loss of fear of death*).
6. Hilangnya perasaan dosa (*loss of sense of sin*).
7. Ketiba-tibaan (*suddenness*).

Karakteristik umum tasawuf atau mistisisme, sebagaimana yang dikemukakan James dan Bucke, dapat dikatakan terdapat pada sebagian besar aliran tasawuf atau mistisisme. Namun, karakteristik yang dikemukakan di atas itu belum lagi lengkap, sebab masih banyak ciri lainnya yang tidak kalah penting yang tidak tercakup di sana. Misalnya, perasaan tenteram, keikhlasan jiwa atau penuh penerimaan, perasaan fana penuh dalam realitas mutlak, perasaan pencapaian yang mengatasi dimensi ruang dan waktu, dan lain-lain.

Sementara itu, Bertrand Russell setelah menganalisis kondisi-kondisi tasawuf atau mistisisme, telah berusaha untuk membatasi ciri-ciri filosofis tasawuf atau mistisisme ke dalam empat karakteristik yang menurutnya akan membedakan tasawuf atau mistisisme dari filsafat-filsafat lainnya, pada semua kurun-masa dan di seluruh penjuru dunia. Empat karakteristik tersebut sebagai berikut.

1. Keyakinan atas intuisi (*intuition*) dan pemahaman batin (*insight*) sebagai metode pengetahuan, sebagai kebalikan dari pengetahuan rasional analitis.
2. Keyakinan atas ketunggalan (wujud), serta pengingkaran atas kontradiksi dan diferensiasi, bagaimanapun bentuknya.
3. Pengingkaran atas realitas zaman.
4. Keyakinan atas kejahatan sebagai sesuatu yang hanya sekadar lahiriah dan ilusi saja, yang dikenakan kontradiksi dan diferensiasi, yang dikendalikan rasio analitis.[199]

Lebih lanjut, At-Taftazani menjelaskan bahwa tasawuf atau mistisisme pada umumnya memiliki lima ciri yang bersifat psikis, moral, dan epistemologis, yang

199. Lihat Abu al-Wafa' al-Ghunaimi at-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka, 1997), Cet. II, hlm. 2--4.

menurutnya sesuai dengan semua bentuk tasawuf atau mistisisme. Kelima ciri tersebut sebagai berikut.

1. Peningkatan moral. Setiap tasawuf atau mistisisme memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya untuk membersihkan jiwa, untuk perealisasian nilai-nilai itu. Dengan sendirinya, hal ini memerlukan latihan-latihan fisik-psikis tersendiri, dan pengekangan diri dari materialisme duniawi, dan lain-lain.
2. Pemenuhan *fana'* (sirna) dalam realitas mutlak. Inilah ciri khas tasawuf atau mistisisme dalam pengertiannya yang sungguh terkaji. Maksud dari *fana'* ialah dengan latihan-latihan fisik dan psikis yang ditempuhnya, seorang sufi atau mistikus sampai kepada kondisi psikis tertentu, di mana dia tidak lagi merasakan adanya diri ataupun keakuannya. Bahkan, dia merasa kekal-abadi dalam Realitas Yang Tertinggi. Bahkan, dia telah meleburkan kehendaknya bagi Kehendak Yang Mutlak.
3. Pengetahuan intuitif langsung. Ini adalah norma yang dikaji secara epistemologis, yang membedakan tasawuf atau mistisisme dengan filsafat. Apabila dengan filsafat, yang dalam memahami realitas mutlak seseorang menggunakan metode-metode intelektual, dia disebut seorang filsuf. Sementara itu, jika dia berkeyakinan atas di balik persepsi indrawi dan penalaran intelektual, yang disebut dengan *kasyf* atau intuisi atau sebutan-sebutan lainnya, dalam kondisi seperti ini dia disebut sebagai sufi atau mistikus dalam pengertiannya yang lengkap. Intuisi menurut para sufi atau mistikus, bagaikan sinar kilat yang muncul dan perginya selalu tiba-tiba.
4. Ketenteraman atau kebahagiaan. Ini merupakan karakteristik khusus pada semua bentuk tasawuf atau mistisisme. Sebab, tasawuf atau mistisisme dimaksudkan sebagai petunjuk atau pengendali berbagai dorongan hawa nafsu, dan pembangkit keseimbangan psikis pada diri seorang sufi ataupun mistikus. Dengan sendirinya, maksud ini membuat sang sufi ataupun mistikus tersebut terbebas dari semua rasa takut dan merasa intens dalam ketenteraman jiwa, dan kebahagiaan dirinya pun terwujudkan. Selain itu, sebagian sufi atau mistikus telah menyatakan bahwa pemenuhan *fana'* kepada Yang Mutlak dan pengetahuan mengenai diri-Nya justru membangkitkan suatu kebahagiaan pada diri seorang manusia, yang mustahil dapat diuraikan dengan kata-kata.
5. Penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan. Maksudnya adalah ungkapan-ungkapan yang dipergunakan para sufi atau mistikus itu biasanya mengandung dua pengertian. Pertama, pengertian yang diperoleh dari *harfiah* kata-kata.

Kedua, pengertian yang diterima dari analisis dan pendalaman. Pengertian yang kedua ini hampir sepenuhnya tertutup abagi yang bukan sufi atau mistikus; dan sulit baginya untuk dapat memahami ucapan sufi ataupun mistikus, apalagi untuk dapat memahami maksud dan tujuan mereka. Sebab tasawuf atau mistisisme adalah kondisi-kondisi efektif yang khusus, yang mustahil dapat diungkapkan dengan kata-kata. Setiap sufi atau mistikus punya cara tersendiri dalam mengungkapkan kondisi-kondisi yang dialaminya. Dengan demikian, tasawuf atau mistisisme merupakan pengalaman yang subjektif.[200]

Perspektif di atas menunjukkan bahwa At-Taftazani memiliki pendapat sama dengan Harun Nasution, yang memandang bahwa tasawuf dan mistisisme adalah dua hal yang sama. Keduanya telah memiliki pengertian, objek, karakteristik dan tujuan yang sama—sebagaimana dijelaskan di atas. Akan tetapi, tampaknya At-Taftazani dan Harun Nasution tidak menjelaskan sumber ajaran yang dijadikan basis dalam pemahaman dan pengamalan kedua hal tersebut (mistisisme dan tasawuf). Padahal, berbicara tentang sumber ajaran adalah hal penting yang mesti dijelaskan terlebih dahulu sebelum menjelaskan kepada yang lainnya. Sebab, hal ini akan membawa konsekuensi kepada penjelasan selanjutnya.

Jika tasawuf diidentikkan dengan mistisisme dengan menegasikan sumber pijakan epistemologisnya, akan terjadi pemahaman; dan untuk selanjutnya akan berimbas kepada pengamalan dari keduanya itu. Misalnya, pemahaman tentang perilaku keruhanian/kesufian yang dilakukan oleh seorang yang beragama—yang berpijak dari sumber wahyu—maka akan berbeda dengan aktivitas keruhanian yang dilakukan oleh orang yang tidak berpijak kepada sumber wahyu. Dengan demikian, akan sulit dibedakan mana yang disebut aktivitas kesufian dan mana yang disebut aktivitas kemistikan. Dalam konteks ini, akan sulit dibedakan mengenai definisi orang sakti/hebat dengan cara belajar ilmu kanuragan, kesaktian (ilmu hikmah), dan lain-lain; dengan orang yang memang mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara *maqamat (stations/stages/*tahapan-tahapan) dalam tasawuf. Ini yang kemudian dapat mengelabui banyak orang atas kekaburan tersebut. Oleh karena itu, kiranya penting untuk dijelaskan perbedaan dan persamaan antara tasawuf dan mistik sehingga dipahami akan posisi dan eksistensi ajaran masing-masing.[201]

200. At-Taftazani, *Sufi dari Zaman*, hlm. 4--6.

201. Yunasril Ali melihat ada dua hal yang dapat membedakan antara tasawuf dan msitik, yaitu dilihat dari perspektif tujuan dan sumber. Dari perspektif tujuan, tasawuf bertujuan mempertinggi martabat

Untuk memperjelas distingsi tasawuf dan mistik, di bawah ini dapat dilihat tabel sebagai berikut.

Perbedaan & Persamaan	Tasawuf	Mistik
Sumber	Wahyu (Al-Quran dan Al-Sunnah), *al-Atsar ash-Shahabah,* tradisi *Salafuna ash-Shalihin.*	Pemikiran, Budaya, dan Tradisi
Objek	*ash-shadr, al-qalb, al-fuad, al-lubb,* dan *an-nafs*	Psikis, batin, rasa
Metode	*Intuitif, dzauqy, kasyfy, 'irfany*	Olah rasa, Kebatinan, Kepercayaan
Tujuan	Kedekatan dengan Tuhan dalam berbagai bentuk (bisa *ma'rifah, mahabbah, fana', ittihad, hulul*)	Kedekatan dengan Tuhan dan selain Tuhan (bisa bersatu dengan Tuhan dan selain Tuhan)

manusia dengan jalan penyucian ruhani, sedangkan msitik bertujuan menjadikan manusia bisa bersatu dengan Tuhan dengan melalui penyucian jiwa. Sedangkan dari perspektif sumber, tasawuf bersumber dari Al-Quran dan Al-Sunnah. Sementara mistik bersumber dari alam pemikiran manusia. Lihat Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), Cet. I, hlm. 14.

BAB VIII

Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Tasawuf

A. Sejarah Munculnya Tasawuf

Sudah menjadi suatu kenyataan bahwa periode Nabi Muhammad Saw. adalah periode *par excellence*, periode di mana Nabi telah menjalani keberhasilan luar biasa dalam mengemban amanah Allah Swt. untuk menyampaikan misi kenabian (*nubuwwah*)-nya kepada umat manusia di dunia, khususnya di wilayah Arabia dan sekitarnya.

Keberhasilan Nabi Saw. tidak sampai di situ karena para khalifah yang terkenal dengan *al-Khulafā' ar-Rasyidun* sesudahnya, telah melanjutkan misi Nabi tersebut. Di bawah kepemimpinan para khalifah inilah daerah kekuasaan politik Islam dengan amat cepat meluas sehingga meliputi hampir seluruh bagian dunia yang saat itu merupakan pusat peradaban manusia, khususnya kawasan inti yang terbentang dari Sungai Nil di barat sampai Sungai Amudarya (Oxus) di timur.[202] Keberhasilan mereka sangat ditentukan oleh langkah dan perilakunya —khususnya pada periode Madinah sebagai pusat pemerintahan—yang senantiasa mendasarkan pada ajaran Islam, inti pelajaran agama terpusat langsung dari sumber aslinya,

202. Lihat Nurcholish Madjid (ada ejaan yang disebut, Madjid). *Islam, Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), Cet. IV, hlm. 255.

yaitu memahami dan mengamalkan ajaran Al-Quran dan Al-Sunnah. Hal ini telah dilaksanakan para sahabat Nabi secara benar, konsisten, dan konsekuen.

Kesuksesan luar biasa yang dilakukan para khalifah tersebut, baik di bidang militer maupun politik itu membawa berbagai akibat yang sangat luas. Terutama kepada adanya perhatian dari para penguasa terhadap kaum Muslim, yaitu yang menyangkut masalah pengaturan masyarakat, dan secara integral ini sangat membutuhkan aturan-aturan yang mengatur tata cara hidup mereka menurut ajaran Islam. Maka hal pertama yang mendapat perhatian adalah yang terkait dengan hukum.[203] Akan tetapi dalam perkembangan selanjutnya, dalam kenyataannya perhatian terhadap hukum agama menjadi sangat dominan. Sebagai akibatnya, pemahaman hukum agama menjadi identik dengan pemahaman keseluruhan agama itu sendiri, yang biasa disebut dengan *fikih*.

Semua proses pengaturan hidup selalu didasarkan pada aturan hukum agama (*fikih*). Kesalehan manusia, baik-buruk, benar-salahnya dapat diukur dari penampakan lahir seseorang, dan ini selalu saja dikaitkan dengan hukum agama yang kaku dan sangat mengikat itu. Konsekuensinya adalah agama Islam seakan-akan dipahami secara sepihak, sepotong-sepotong, bukan secara totalitas, —yang di dalamnya juga ada aspek-aspek spiritualitas. Dengan kata lain, garapan *fikih* adalah aspek eksoterisisme (aspek luar/*dzahir*), dan mungkin mengabaikan aspek esoterisisme (dalam/*bathin*). Padahal dalam praksisnya, keduanya tidak bisa dipisahkan satu sama lain.

Oleh karena itu, adanya anggapan, bahwa tasawuf muncul dan berkembang disebabkan adanya beberapa alasan adalah hal yang tidak dapat diingkari. Dalam perspektif sejarah, tasawuf muncul dan berkembang sebagai akibat dari kondisi sosio kultur dan politik pada masa rezim pemerintahan kaum 'Umawi di Damaskus. Secara umum mereka dianggap kurang religius dalam praktik kehidupannya. Dalam kondisi seperti ini, kemudian tasawuf muncul—sebagaimana dikatakan Nurcholish Madjid[204]—sebagai gerakan oposisi politik untuk merespons perilaku kaum 'Umawi pada saat itu. Tokoh oposan yang paling berpengaruh saat itu adalah Hasan dari Basrah, yang didukung para ulama *Sunni*, dan orang-orang

203. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), Cet. I, hlm. 22.

204. Pendapat Madjid dikuatkan Syaikh Fadhlalla Haeri dengan mengatakan bahwa kemunculan sufisme bermula dari abad pertama Hijriah, sebagai bentuk perlawanan terhadap semakin merajalelanya penyimpangan dan representasi ajaran-ajaran Islam secara 'liar', khususnya yang dilakukan oleh para pemimpin zaman tersebut. Lihat Haeri, *The Elements*, hlm. vii. Juga lihat Madjid, *Islam, Doktin dan Peradaban*, hlm. 256, dan Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya*, hlm. 22-23.

Muslim dengan kecenderungan hidup zuhud (*asketik*). Dalam perkembangan selanjutnya, tasawuf bukan lagi sebagai gerakan oposisi politik, tetapi merupakan gerakan personal yang timbul dari kesadaran hati itu sendiri yang sangat alamiah, dan inilah yang sebenarnya merupakan intisari dari ajaran sufisme.

Gerakan sufisme dalam Islam menggema mirip dengan gerakan-gerakan sejenis dalam agama-agama besar lain, semisal *Cabbalisme* dalam agama Yahudi,[205] *Gnostisisme* atau *Unitarianisme* dalam agama Kristen,[206] dan termasuk pula munculnya agama Buddha yang terkait dengan agama sebelumnya, yaitu Hindu.[207] Begitu juga munculnya gerakan-gerakan spiritualitas di dalam agama-agama besar di dunia.

Dalam realitas historis menunjukkan, kelahiran tasawuf dalam Islam itu bermula dari gerakan hidup zuhud atau dengan kata lain, cikal bakal aliran tasawuf Islam adalah gerakan hidup zuhud. Jadi, sebelum orang-orang sufi itu lahir dan berkiprah dalam pentas sejarah, telah ditemukan orang-orang zahid yang secara tekun mengamalkan dan mengaktualisasikan ajaran-ajaran esotoris Islam, yang kemudian dalam perkembangannya dikenal dengan ajaran tasawuf Islam.

Para ahli dan peneliti mistik Islam/tasawuf berbeda pendapat tentang faktor yang menyebabkan munculnya gerakan hidup asketisisme (zuhud) dalam Islam pada abad pertama dan kedua Hijriah. R.A. Nicholson misalnya, menganggap tasawuf (zuhud pada awalnya) dalam Islam berkembang secara Islami walaupun agak terkena dampak Nasrani. Dalam hal ini ia mengatakan sebagai berikut.

---

205. *Cabbalisme*, berasal dari *Kabbalah, Qabbala,* secara literal berarti "tradisi". *Cabbalisme* merupakan bentuk-bentuk perkembangan dalam teosofi dan mistisisme Yahudi, yang mengajarkan tentang doktrin-doktrin dan praktik untuk membimbing seseorang dalam rangka menghindari bahaya-bahaya yang ditimbulkan dari pengalaman mistik. Hal ini dianggap sebagai "tradisi" yang merupakan bagian esoterik dari kitab Taurat yang diwahyukan Tuhan kepada Musa a.s. atau kepada Adam a.s. Lihat William Benton, A New Survey of Universal Knowledge, *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 4 (USA: The University of Chicago, 1965), hlm. 536.

206. *Gnostisisme*, diambil dari bahasa Yunani, *gnostikos*, yang berarti "seorang yang memiliki *gnosis*, pengetahuan (*knowledge*)", adalah sebuah *term* yang dipakai sarjana-sarjana modern untuk menunjukkan pada sebuah gerakan agama masa lalu yang berkaitan dengan Gereja Kristen. *Gnostisisme* juga dianggap sebagai media untuk menemukan kebenaran dalam agama Kristen. Lihat *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 10, hlm. 505. Sementara *Unitarianisme* adalah sebuah sistem pemikiran Kristen dan refleksi ketaatan, yang diambil dari doktrin kepribadian Tuhan Bapak (*God of the Father*), bukan pada adanya persepsi tentang tiga dalam kesatuan (*Trinitarian*) sebagaimana Tuhan Bapak, Anak dan Ruhul Qudus (*as Father, Son and Holy Spirit*). Lihat *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 22, hlm. 703. Contoh yang terkait dengan ini bisa dilihat dalam Maria Jaoudi, *Christian Mysticism East and West: What the Masters Teach Us* (New York: Paulist Press, 1998).

207. Haeri, *The Elements*, hlm. viii.

"Walaupun kami mengakui agama Masehi mempunyai dampak terhadap pembentukan perkembangan tasawuf dari jenis pertamanya, namun kami berpendapat bahwa ucapan-ucapan para sufi yang asketis, seperti Ibrahim bin Adham (w. 161 H), Daud ath-Tha'i (w. 165 H), Al-Fudail bin 'Iyad (w. 187 H) dan Syaqiq al-Balkhi (w. 194 H) tidak menunjukkan bahwa mereka terkena dampak agama Masehi, kecuali sedikit sekali. Dalam arti lain, tampaklah bahwa tasawuf jenis ini adalah merupakan hasil gerakan Islam (ajaran) itu sendiri, bahkan hasil nyata dari sebuah ide Islam tentang Allah".

Dengan demikian menurut Nicholson, lahirnya gerakan hidup zuhud dalam Islam disebabkan oleh dua faktor, yang pertama, sebagai dampak ajaran Islam sendiri, dan yang kedua, terpengaruh ajaran Nasrani. Namun demikian, ia cenderung berpendapat bahwa ajaran Islam-lah yang paling dominan memberikan dampak terhadap lahirnya gerakan hidup zuhud itu.

Lain daripada itu, Abu al-'Ala Afifi berpendapat, ada empat faktor yang menyebabkan kelahiran gerakan hidup zuhud dalam Islam, sebagai berikut.

1. Ajaran-ajaran Islam itu sendiri. Al-Quran telah mendorong menusia agar hidup salih dan takwa kepada Allah.
2. Revolusi ruhaniyah kaum Muslimin terhadap sistem sosio politik yang berlaku.
3. Dampak asketisisme (hidup zuhud) Masehi. Pada zaman pra Islam, bangsa Arab terkena dampak para pendeta Masehi. Setelah lahirnya Islam pun dampaknya tetap berlangsung. Namun dampak asketisisme Masehi itu lebih banyak terhadap aspek organisasinya ketimbang terhadap aspek prinsip-prinsip umumnya sehingga asketisisme dalam Islam tetap bercorak Islami.
4. Faktor *fikih* dan kalam, yang muncul karena tuntutan murni Islam, sama halnya dengan faktor yang pertama dan kedua. Sebagian kaum Muslimin yang saleh pada masa itu merasa bahwa pemahaman para fuqaha' dan ahli kalam tentang Islam tidak dapat sepenuhnya memuaskan perasaan keagamaan mereka sehingga mereka memasuki hidup zuhud untuk memenuhi kehausan perasaan keagamaannya.

Dalam mengomentari pendapat 'Afifi di atas, At-Taftazani berpendapat: "Kami pun sependapat dengan 'Afifi mengenai kedua faktor, yang pertama dan kedua, yaitu ajaran-ajaran Islam revolusi kaum muslimin terhadap sistem sosio-politik yang berlangsung (di masa Dinasti Umayyah dan Abbasiyah) sebagai faktor yang menumbuhkan gerakan zuhud dalam Islam. Akan tetapi, tentang

pendapatnya yang ketiga, yaitu asketisisme Masehi bukanlah salah satu faktor yang melahirkan gerakan zuhud dalam Islam. Begitu juga yang keempat, yaitu penentangan terhadap *fikih* dan kalam, tidaklah berkaitan dengan kelahiran gerakan zuhud itu; sekalipun faktor ini begitu erat dengan perkembangan tasawuf sejak abad ke-3 Hijriah dan seterusnya.

Dari pendapat-pendapat di atas dapatlah ditarik kesimpulan bahwa faktor yang secara tegas mendorong lahirnya gerakan zuhud dalam Islam, yaitu ajaran-ajaran Islam (Al-Quran dan Al-Hadis) dan kondisi sosio-politik yang berlangsung pada masa itu. Berdasarkan pada bukti-bukti sejarah, konflik-konflik politik yang terjadi, terutama sejak masa khalifah 'Usman bin Affan, mempunyai dampak yang serius terhadap kehidupan keagamaan, sosial, dan politik umat Islam. Konflik ini muncul karena politik nepotisme yang dilakukan oleh Khalifah 'Usman bin 'Affan.[208] Konflik politik ini terus berlangsung sampai pada masa khalifah 'Ali bin Abi Thalib dan dinasti-dinasti sesudahnya. Karena itu benarlah pendapat Nicholson yang memandang kasus pembunuhan 'Usman bin 'Affan sebagai permulaan kericuhan-kericuhan politik yang dapat menggoyahkan Islam. Dia mengatakan bahwa perang saudara yang terjadi setelah kasus ini (kasus terbunuhnya 'Usman bin 'Affan) benar-benar telah mencabik-cabik Islam. Luka yang disebabkan perang-perang itu sampai sekarang pun belum lagi sembuh. Terbunuhnya 'Usman bin 'Affan ini menjadikan babakan baru perjalanan umat Islam sebagai catatan kelabu bagi sejarah Islam.

Tampilnya 'Ali bin Abi Thalib dalam pentas kekhalifahan yang berusaha keras mengembalikan wibawa kekhalifahan tidak banyak membawa hasil. Bahkan diangkatnya 'Ali sebagai khalifah keempat menjadikan suasana dalam negeri semakin panas. Khalifah terakhir dari Khulafa' Rasyidun ini mendapat tantangan keras dari orang-orang yang berambisi menjadi khalifah, seperti Thalhah, Zubair yang didukung oleh *ummul mukminin*, Aisyah, dan juga Mu'awiyah. Mereka ini menjadikan kematian 'Usman sebagai dalih untuk melakukan oposisi dan perlawanan terhadap Ali.[209] Ketegangan ini memuncak hingga terjadilah apa yang dikenal dalam sejarah Islam dengan Perang Jamal dan Perang Siffin.[210]

---

208. Lebih jauh lihat Philip K. Hitti, *Makers of Arab History* (New York: Harper Torchbooks, 1971), hlm. 44. Francisco Gabrieli, *Muhammad and The Conquest of Islam* (New York: Toronto Mc Graw-Hill Book, 1968), hlm. 94.
209. M. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah Asal-Usul dan Perkembangannya*, Terj. Djohan Effendi (Jakarta: Grafiti, 1989), hlm. 221.
210. A. Syalaby, *Sejarah Kebudayaan Islam I* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1990), hlm. 287–298, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo, 1993), hlm. 40.

Pada awalnya konflik-konflik di atas hanya merupakan persoalan politik, tetapi kemudian berkembang memasuki wilayah agama. Masing-masing kelompok yang saling bertentangan berusaha mempergunakan nash-nash agama untuk membenarkan tindakannya, menguatkan atau mengkukuhkan sikap dan pendapatnya. Bahkan tidak jarang kelompok yang tak segan-segan membuat hadis-hadis palsu untuk membenarkan pendiriannya. Hal yang demikian ini, tentu lebih memperburuk suasana, tidak hanya suasana politik, tetapi lebih dari itu, suasana keagamaan kaum Muslimin pada saat itu pun ikut terdistorsikan.

Sebagian sahabat yang masih hidup, yang melihat pentingnya situasi penuh konflik dan kericuhan politik serta buruknya situasi keagamaan tersebut, memilih sikap netral terhadap masing-masing kelompok yang saling bermusuhan itu. Mereka ini mengarahkan hidupnya kepada kehidupan zuhud dan lebih suka menyendiri. Di antara mereka itu adalah Sa'ad bin Malik, Sa'ad bin Abi Waqas, 'Abdullah bin Umar, Muhammad bin Maslamah al-Anshari, dan Usamah bin Zaid bin Harisah. Mereka ini menjadi cikal bakal kelompok-kelompok yang mengisolasikan diri di kemudian hari.[211] Data ini memberikan keterangan kepada kita, betapa kericuhan kondisi politik ketika itu mendorong sebagian kaum Muslimin lebih memilih suatu pola kehidupan mengisolasikan diri untuk beribadah serta menjauhi keterlibatan dalam konflik-konflik politik.

Kondisi-kondisi yang demikian itu, dilukiskan secara jelas oleh Harun Nasution sebagai berikut:

> "Orang melihat perbedaan besar antara hidup sederhana dari Rasul serta para sahabat dan khalifah-khalifah yang empat, terutama Abu Bakar dan Umar. Muawiyah telah hidup sebagai raja-raja Roma dan Persia dalam kemewahannya. Anaknya Yazid tak memperdulikan ajaran-ajaran agama. Dalam sejarahnya Yazid dikenal sebagai seorang pemabuk. Di antara khalifah-khalifah bani 'Umayah, hanya khalifah Umar bin 'Abdul Aziz-lah (717-720 M.) yang di kenal sebagai khalifah yang mempunyai sifat takwa dan patuh kepada ajaran-ajaran Islam dan sederhana hidup-nya. Selainnya hidup dalam kemewahan".

Khalifah-khalifah Bani 'Abbas pun demikian, Al-Amin, anak Harun ar-Rasyid juga terkenal dalam sejarah, mula-mula sebagai anak khalifah dan kemudian sebagai khalifah yang hidup kepribadiannya jauh dari luhur, sehingga ibu kandungnya sendiri, Zubaidah, menyebelah ke pihak Al-Ma'mun, ketika

211. Asmaran AS., *Pengantar Studi Tasawuf*, hlm. 233–234.

antara keduanya (kedua saudara ini) timbul pertikaian tentang siapa yang berhak menjadi khalifah.[212]

Munculnya Tokoh-Tokoh Sufi pada Awal Perkembangan Tasawuf

Melihat hal-hal seperti ini, orang-orang yang tidak mau hidup dalam kemewahan dan ingin selalu mempertahankan gaya hidup kesederhanaan seperti di zaman Rasulullah dan al-Khulafa' al-Rasyidin, bersikap *i'tizal*, yakni menjauhkan diri atau mengasingkan diri dari kemewahan hidup dunia itu. Mereka ini dikenal dengan "kaum zuhud". Gerakan hidup zuhud ini mulai nyata kelihatan di Kufah dan Basrah di Irak. Para zahid Kufah-lah yang pertama kali memakai wol kasar (*suf*) sebagai reaksi terhadap pakaian sutra yang dipakai golongan Bani 'Umayyah, seperti Sufyan ats-Tsauri (w. 135 H), Abu Hasyim (w. 150 H), dan Jabir ibn Hasyim (w.190 H).

Dari Basrah dan Kufah, gerakan zuhud ini menyebar ke seluruh penjuru dunia Islam. Di Basrah sebagai kota yang tenggelam dalam kemewahan, aliran zuhud mengambil corak yang lebih ekstrem dari Kufah. Zahid-zahid yang terkenal di sini ialah Hasan al-Basri (w. 110 H) dan Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H). Selanjutnya di Khurasan (Persia), muncul Ibrahim dan muridnya Syafiq al-Balkhi. Di Madinah lahir Sa'id bin Musayyab (w. 91 H), Salim bin Abdullah bin Umar dan Ja'far ash-Shadiq (w. 148). Di Mesir, pada abad pertama dipelopori oleh Salim bin Atar al-Tajibi (w. 75 H), dan Abdurrahman bin Hujairah (w. 83 H). Sementara zahid yang menonjol pada abad kedua Hijriah di Mesir ialah al-Lais bin Sa'ad (w. 175 H), ia seorang zahid yang kaya tapi dermawan.[213]

Dalam perkembangan selanjutnya gerakan zuhud ini berubah menjadi aliran "mistik". Ajaran mistik yang direformulasikan oleh segolongan umat Islam dan disesuaikan dengan ajaran Islam ini disebut dengan tasawuf. Di dalam tasawuf pengalaman ajaran mistik dijiwai dan diabdikan bagi pengembangan keruhanian Islam. Menurut para peneliti, sebelum habis abad ke-2 Hijriah mulai terdengar kata-kata tasawuf. Ahli kebatinan yang mula-mula sekali digelari sufi ialah Abu Hasyim al-Kufi (w. 150 H).[214]

212. Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 64–65. Arberry, *Sufism an Account of The Mystics of Islam* (London: Unwin Poperbacks, 1979), hlm. 32–33.
213. Nasution, *Falsafah*, hlm. 65-66; Asmaran, *Pengantar*, hlm. 239–242.
214. Muhammad Jalal Syarif, *at-Tasawuf al-Islamiy wa Madarisuhu* (Iskandariyah: Dar al-Matba'ah al-Jami'ah, 1974), hlm. 117. Dalam hal ini ada yang berpendapat bahwa sufi pertama adalah ilmuwan

Meskipun pada saat itu sudah terdengar kata-kata sufi, tetapi belum berarti telah lahir sistem tasawuf sebagai ilmu, ia masih dalam perkembangan dari zuhud ke arah tasawuf. Perkembangan zuhud ke arah tasawuf sebagai ilmu yang sistematis mulai tampak pada permulaan abad ke-3 Hijriah, sebagaimana yang dijelaskan oleh Hamka sebagai berikut: "Waktu permulaan tumbuhnya, tasawuf belum menjadi suatu ilmu yang teratur atau filsafat yang tersusun. Demikianlah pertumbuhannya sampai kepada penghujung dari abad ke-2. Lepas abad ke-2, dan masuk abad ke-3 barulah ia menjadi ilmu yang tersusun dengan beberapa *kaifiat* dan cara-cara tertentu".[215]

Memang sangatlah sulit untuk menetapkan secara tepat kapan peralihan gerakan zuhud ke tasawuf. Sebab, perkembangan pemikiran jelas tidak tunduk di bawah batasan waktu yang ketat. Sekalipun begitu, kurang lebih pada permulaan abad ke-3 Hijriah kita melihat adanya peralihan konkret pada gerakan hidup zuhud ke tasawuf. Oleh karenanya para *zahid* pada masa itu, tidak lagi dikenal dengan sebutan *zahid*, tapi mereka lebih dikenal dengan sebutan sufi. Mereka pun cenderung memperbincangkan konsep-konsep yang sebelumnya justru tidak dikenal. Mereka menyusun prinsip-prinsip teoretik menuju ke hadirat Allah yang dikenal dengan teori *maqamat* dan *ahwal*. Bahkan, mereka pun mempunyai bahasa simbolik (*symbolic language*) khusus yang hanya bisa dikenal dalam kalangan mereka sendiri, dan tentunya asing bagi kalangan di luar mereka. Sejak itulah muncul karya-karya tentang tasawuf. Para penulis pertama dalam bidang ini ialah Al-Muhasibi (w. 234 H). Menurut A.J. Arberry, Al-Muhasibi ini termasuk tokoh sufi pertama terkemuka, yang ajaran-ajarannya dan tulisan-tulisannya memberikan pengaruh yang kuat dan luas kepada para sufi dan ahli sufi sesudahnya kepada Abu Hamid al-Ghazaly,[216] Al-Kharraz (w. 277 H), Al-Hakim at-Tirmidzi (w. 285 H), dan Al-Junaid (w. 297 H). Sejak masa itu, juga masa-masa selanjutnya, para sufi mulai mengemukakan terminologi-terminologi khusus tentang ilmu mereka. Terlepas dari setuju atau tidak, Al-Ghazaly dalam sejarah pemikiran Islam adalah merupakan tokoh sufi terbesar, yang lahir pada abad ke-5 Hijriah, yang telah banyak memberikan kontribusi dalam perkembangan khasanah pemikiran tasawuf hingga dewasa ini.

---

eksak, yaitu Jabir ibn Hayyan (w.161 H). Lihat Said Aqil Siraj, "Tasawuf sebagai manifestasi spritualitas Islam dalam sejarah", dalam *Aula*, Agustus 1997, hlm. 67–72.

215. Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), hlm. 96.
216. Lihat Arberry, *Sufism*, hlm. 46–47.

Yunasril Ali secara kronologis-historis membagi pertumbuhan dan perkembangan tasawuf dari masa ke masa.

1. Periode I Masa Rasulullah Saw. (13 sebelum Hijrah–11 H)

Dalam sejarah perkembangan tasawuf, kehidupan Rasulullah Saw. dianggap sebagai cikal bakal kehidupan ruhani. Jumhur ulama sufi (*shufiyyun*) sepakat bahwa Rasulullah Saw. dan kehidupannya merupakan *sanad* pertama dalam transmisi tasawuf. Memang, istilah tasawuf pada masa Rasulullah Saw. belum pernah dikenal—bahkan jauh setelah kehidupan Nabi, namun secara praksis (*amaliyah*), Nabi Saw. telah menunjukkan dan melakukan praktik kehidupan ruhani (spiritual), yang saat ini dikenal dengan praktik tasawuf. Banyak contoh yang ditunjukkan dan dilakukan Nabi Saw.

Di antara contoh dalam kehidupan ruhani Nabi Muhammad Saw. dapat ditunjukkan di sini, bahwa pada setiap bulan Ramadhan Nabi tidak pernah absen untuk melakukan *tahannuts* dan *khalwah* di Gua Hira untuk mendapatkan hidayah dan bimbingan dari Allah Swt. Karena dengan begitu, kebersihan hati dan jiwa akan terjaga sehingga kebenaran sejati akan cepat didapatkan, sampai akhirnya beliau didatangi malaikat Jibril a.s. untuk menyampaikan wahyu pertama dari Allah Swt., yaitu Surat Al-'Alaq (96): 1–5.[217] Di samping itu, banyak riwayat yang menceritakan kehidupan ruhani, seperti ketika Nabi melakukan shalat di malam hari sampai kakinya bengkak, melakukan puasa, dan sebagainya. Banyak juga hadis Nabi yang menjelaskan tentang berbagai tingkatan (*maqam*) yang harus dilalui dalam menempuh jalan kesufian, misalnya hadis tentang *taubat, sabar, faqr, zuhud*, anjuran berdzikir, dan sebagainya.[218] Ada sebuah hadis yang diriwayatkan Ibn Majah dan Al-Baihaqi yang berbunyi "*izhad fi ad-dunya yuhibbuka al-Allah wazhad fi ma fi aid an-nas yuhibbuka an-nas* (zuhudlah terhadap dunia, maka Allah Swt. akan mencintaimu, dan zuhudlah terhadap apa yang ada di antara manusia, maka kamu akan dicintai oleh manusia)".[219] Hadis-hadis inilah yang kemudian dijadikan landasan para sufi terhadap perilaku tasawufnya.

Terdapat banyak contoh perilaku yang ditunjukkan Nabi Saw. dalam menginspirasi para sufi untuk berbuat dan berperilaku, yang kemudian dijadikan

217. Lihat K. Ali, *A Study of Islamic History* (India: Idarah-i Adabiayat-i Delhi, 1980), hlm. 31,
218. Terkait dengan ajaran kehidupan, moral dan sabda Rasulullah Saw. dapat dilihat pada at-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 43–49.
219. Lihat Al-Hafidz Syarif ad-Din 'Abd al-Mu`min Ibn al-Khalaf ad-Dimyathi, *al-Matjar ar-Rabih fi Tsawab al-'Amal ash-Shalih*, disunting: Muhammad Husam Baidlan (Beirut: Mu`assasat al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, 1994), hlm. 470.

landasan para sufi dalam bertasawuf. Rasulullah Saw. tidaklah membenci dunia, tetapi beliau tidak mau terpengaruh oleh urusan dunia. Para sahabat Nabi pernah berhimpun di rumah Usman bin Madz'un al-Jumahy, para sahabat yang terdiri dari Ali, Abu Bakar, Abdullah bin Mas'ud, Abu Dzar, Salim Maula Abi Hudzaifah, Abdullah bin Umar, Miqdad bin Aswad, Salman al-Farisi, Ma'qal bin Muqrin, dan tuan rumah. Mereka bermusyawarah untuk berpuasa siang hari, tidak tidur di atas kasur, tidak memakan daging dan lemak, tidak mendekati istri, tidak memakai minyak wangi, akan memakai wol kasar, akan meninggalkan dunia, akan mengembara di muka bumi; dan di antara mereka ada yang akan memotong kemaluannya.

Musyawarah tersebut terdengar oleh Nabi Saw. Lalu Nabi datang ke rumah Usman, tetapi mereka sudah membubarkan diri. Nabi bertanya kepada istri Usman, Ummu Hakim: "Benarkah yang terdengar kepadaku tentang musyawarah suamimu dengan kawan-kawannya?" Ummu Hakim tidak mau berdusta di hadapan Nabi, dan tidak mau pula menerangkan tentang rahasia suaminya. Justru itu ia menjawab: "Wahai Rasulullah! Jika Usman menceritakan kepada Tuan, maka itu adalah benar".

Nabi pun kembali kembali ke rumahnya ketika Usman telah datang, istrinya menceritakan hal itu. Usman dan kawan-kawannya lalu datang kepada Rasulullah Saw., Rasul berkata kepada mereka: "Diceritakan kepadaku bahwa kamu telah bermusyawarah akan berbuat begitu". Jawab Usman: "Betul wahai Rasulullah, kami tidak bermaksud melainkan kebaikan". Kemudian Rasulullah menjawab: "Sesungguhnya aku tidak menyuruh yang demikian".[220]

Demikian konsep zuhud yang dicontohkan oleh Nabi Saw. Perilaku zuhud ini mengajarkan tentang keseimbangan dua kepentingan, yaitu kepentingan akhirat dan dunia. Nabi senantiasa berperilaku sebagaimana dalam Al-Quran dan Al-Sunnah. Demikian pula yang kemudian dilakukan oleh para *zahid* sesudah Nabi, yaitu para sahabat, dan generasi sesudahnya.

2. Periode II Masa Sahabat (11 H–40 H)

Tidak sedikit contoh yang dilakukan para sahabat yang mencerminkan perilaku kesufian. Abu Bakar misalnya, diceritakan pernah menyumbangkan banyak unta kepada Nabi Saw. untuk kegiatan perjuangan Islam, sehingga ia tidak meninggalkan satu ekor pun unta untuk dirinya, akhirnya ia menjadi

220. Lihat Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), hlm. 54–55.

seorang miskin yang kadang-kadang harus menderita kelaparan. Tatkala Nabi bertanya kepadanya, "Apakah yang tinggal padamu lagi, jika seluruh unta ini kau sumbangkan?" Ia menjawab: "Cukup bagiku Allah dan Rasul-Nya".[221] Tentang arti takwa, yakin dan rendah hati, dapat dilihat dari ungkapannya: "Kami mendapat kedermawanan dalam takwa, kecukupan dalam yakin dan kehormatan dalam rendah hati". Tentang *ma'rifah* ia katakan: "Barangsiapa merasakan sesuatu dari pengenalan terhadap Allah secara murni, dia akan lupa segala sesuatu selain Allah, dan menyendiri dari semua manusia". Al-Junaid pernah berkomentar tentang Abu Bakar, ia katakan: "Ungkapan terbaik dalam hal tauhid ialah ucapan Abu Bakar as-Shiddiq: "Maha Suci Dzat yang tidak menciptakan jalan bagi makhluk untuk mengenal-Nya, melainkan ketidakmampuan mengenal-Nya."

'Umar ibn al-Khattab juga sangat dekat dengan perilaku sufi. Diriwayatkan, pada suatu ketika setelah dia menjabat sebagai khalifah, dia berpidato dengan memakai baju bertambal dua belas sobekan. Dapat juga disaksikan makna *ridha* dan sabar pada diri 'Umar, dalam sepucuk surat yang ditujukan kepada Abu Musa al-Asy'ari sebagai berikut: "Seluruh kebajikan adalah dalam *ridha*. Kalau engkau mampu, hendaknya engkau *ridha;* dan kalau tidak mampu, bersabarlah".[222] 'Umar dikenal sebagai sahabat yang berbudi luhur, dia menyediakan malamnya untuk beribadah kepada Allah Swt., dan siangnya untuk urusan negara. Meskipun dia seorang pemimpin negara, pakaiannya biasa-biasa saja, rendah hati, wara', dan berbudi mulia. Dikisahkan, pada suatu ketika 'Umar berjalan pada malam hari untuk melihat keadaan rakyatnya. Pada malam itu 'Umar mendengar sayup-sayup tangisan bayi di sebuah gubuk tua. Kemudian 'Umar mendekati gubuk tersebut, dan terlihatlah seorang wanita sedang memasak. 'Umar menanyakan anak itu menangis juga. Wanita itu menjawab, bahwa dia sedang kelaparan dan ingin makan, sedangkan dia tidak memiliki makanan, dan yang dimasaknya itu hanya batu-batu biasa untuk menenangkan anaknya agar dia tertidur. Kata wanita itu: "Alangkah celakanya khalifah kami, sama sekali tidak memerhatikan kehidupan kami". Setelah mendengar itu, Umar yang dikenal tegas itu terus pergi menuju gudang makanan, diambilnya sekarung gandum dan dipikulnya di atas pundaknya sendiri, kemudian dia sendiri yang memasaknya. Setelah itu, si anak tersebut dikasih makan. Kemudian 'Umar berpesan, agar wanita tersebut menghadap khalifah besoknya untuk mengadukan nasibnya tersebut. Besok harinya wanita

221. Lihat Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1984), hlm. 237–238.
222. Lihat at-Taftazani, *Madkhal*, hlm. 51.

itu menemui khalifah, ternyata laki-laki yang menolongnya semalam adalah yang sedang berhadapan dengan dia.[223]

Di antara ucapan-ucapan 'Usman ibn 'Affan yang menggambarkan ajaran tasawuf adalah: "Aku dapatkan kebajikan terhimpun dalam empat hal. Pertama, cinta kepada Allah. Kedua, sabar dalam melaksanakan hukum-hukum Allah. Ketiga, *ridha* dalam menerima takdir (ketentuan) Allah. Keempat, malu terhadap pandangan Allah".[224] 'Usman juga dikenal sebagai hartawan dermawan. 'Usman telah memberikan sebagian hartanya untuk kepentingan agama. Bila 'Usman di rumah, tidak pernah lepas dari Al-Quran. 'Usman kerapkali membaca Al-Quran dan memahami kandungannya hingga larut malam.[225]

Demikian juga, Khalifah keempat, 'Ali ibn Abi Thalib juga tidak kalah hebatnya dengan khalifah-khalifah dalam hal kehidupan keruhanian. Pekerjaan dan cita-citanya yang besar menyebabkan dia tidak peduli pakaiannya sobek, lantas dijahitnya sendiri. Masih banyak lagi sahabat Nabi yang tidak bisa disebutkan satu per satu di sini. Misalnya, Abu 'Ubaidah ibn al-Jarrah, Sa'id ibn 'Amr, Abdullah ibn al-Mas'ud, Abu Dzar al-Ghifari, Salim Maula, Abu Hudzaifah, 'Abdullah ibn 'Umar, Miqdad ibn al-Aswad, Salman al-Farisi, dan lain sebagainya.

Dengan demikian ciri menonjol dari perilaku tasawuf pada masa sahabat ini adalah senantiasa memegang teguh pada ajaran keruhanian yang bersumber dari Al-Quran dan meneladani perilaku Rasulullah Saw.

3. Periode III Masa Tabi'in (41 H–100 H)

Para sufi dari kalangan tabi'in adalah murid-murid dari para sahabat Nabi Saw. Jika berbicara tasawuf dan perkembangannya pada periode II di atas, dengan mengemukakan tokoh-tokohnya dari kalangan sahabat maka pembicaraan perkembangan tasawuf pada periode ketiga ini adalah juga dengan tokoh-tokohnya.

Di antara tabi'in generasi ini, yang sering dianggap sebagai peletak dasar ajaran tasawuf adalah Hasan al-Basri, murid terdekat dari Hudzaifah bin al-Yaman, yang dibesarkan di bawah asuhan Ali Bin Abi Thalib. Beliau dilahirkan pada tahun 21 H (632 M) di Madinah dan pernah menyusu pada istri Nabi Saw. yaitu Ummu Salamah r.a.

---

223. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 58–59.
224. Lihat Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 53.
225. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 59.

Al-Basri dianggap sebagai orang pertama yang merintis ilmu tasawuf dan mengajarkan ilmu ini di Masjid Basrah. Ajaran-ajaran tasawuf beliau senantiasa berjalan selaras dengan Al-Quran dan Al-Hadis, karena memang Al-Basri adalah seorang ahli Hadis dan ahli *Fikih* yang mempunyai mazhab sendiri. Beliau pernah bertemu dengan 70 orang sahabat yang ikut Perang Badar dan 300 orang sahabat lainnya.

Pandangan yang amat teguh dipegangnya ialah *zuhud, raja'*, dan *khauf*.[226] Al-Basri tidak terpengaruh oleh gangguan benda dunia yang telah mulai menulari sebagian kaum Muslimin dewasa itu. Al-Basri juga tidak suka menjadi seorang pejabat, takut terganggu urusan agamanya.[227]

Tokoh lain yang hidup pada periode ketiga (masa tabi'in) ini adalah seorang sufi wanita, Rabi'ah al-Adawiyah. Beliau juga hidup di penghujung masa tabi'in. Corak tasawuf Rabi'ah ini masih mirip dengan tasawuf di periode awal dari periode tabi'in, hanya saja perasaannya sudah mulai menguasai pribadinya. Pandangan tasawuf yang terkenal dari Rabi'ah adalah konsep cinta murni kepada Allah Swt. (*mahabbah*).[228]

Selain Hasan al-Basri dan Rabi'ah al-Adawiyah, terdapat tokoh sufi lain pada masa tabi'in ini, antara lain: Ibrahim bin Adzham, Sufyan bin Sa'id ats-Tsauri, Daud ath-Thai, Malik bin Dinar, Tsabit al-Banani, Ayub as-Sakhtayani, Muhammad bin Wasi', Thaus, Rabi' bin Khaitsam, dan lain-lain.[229]

Tasawuf di masa tabi'in ini masih menurut jiwa Al-Quran dan menurut praktik hidup Rasulullah Saw. yang ditiru dan diteladani oleh sahabat-sahabat beliau. Dari sahabat inilah tabi'in meneladani cara hidup Rasul. Di masa tabi'in ini pelajaran tasawuf sudah mulai diajarkan dalam bentuk disiplin ilmu.

---

226. *Zuhud, raja'*, dan *khauf*, yang dikonsepsikan Hasan al-Basri tersebut, kemudian dijadikan bagian dari tahapan/*maqam* dan *ahwal* oleh para sufi berikutnya. Misalnya Sayyid Husein Nasr, menyebut satu per satu dari 10 tingkatan jiwa (*ahwal*): pemusatan diri (*muraqabah*), kehampiran (*qurb*), cinta (*mahabbah*), takut (*khauf*), harapan (*raja'*), rindu keruhanian (*syauq*), karib/intim (*'uns*), ketenangan (*ithmi`nan*), perenungan (*musyahadah*), dan kepastian (*yaqin*). Akan tetapi, ada beberapa sufi tertentu yang kemudian memasukkan beberapa dari *ahwal* ini sebagai *maqamat*. Lihat Nasr, *Living Sufism,* hlm. 64.
227. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 60.
228. Lihat Syamsun Ni'am, *Cinta Ilahi Perpsektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000).
229. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 66.

4. Periode IV Masa Penyebaran Tasawuf (100 H–450 H)

Pada masa ini perkembangan tasawuf dibilang cukup pesat. Hal ini ditandai dengan adanya segolongan ahli tasawuf yang mencoba menyelidiki inti ajaran tasawuf yang berkembang pada masa itu, sehingga mereka membaginya ke dalam tiga macam, yakni Tasawuf yang berintikan ilmu jiwa, ilmu akhlak, dan Metafisika. Pada masa ini ajaran tasawuf juga mempunyai corak tersendiri. Di dalam mengabdikan diri kepada Tuhan, orang sudah banyak dipengaruhi oleh perasaannya sendiri sehingga mereka kadang-kadang sudah berlebih-lebihan dalam beribadah, dunia sudah ditinggalkan sama sekali. Kalau di periode-periode sebelumnya orang bukan benci kepada dunia, tetapi tidak mau terpengaruh dengannya. Tetapi pada periode IV ini orang sudah mulai membenci dunia.

Di masa ini muncul nama-nama sufi seperti Ma'ruf al-Karkhi (w. 201 H.), Sulaiman ad-Darani (w. 215 H.), Abul Faidh Dzun Nun bin Ibrahim al-Mishri (w. 240 H), Harits al-Muhasibi (w. 243 H.), Abul Hasan Sirri as-Siqti (w. 253 H.), Abu Yazid al-Bisthami (w. 261 H.), Abu Hamzah Muhammad bin Ibrahim ash-Shufi (w. 269 H.), Sahl bin Abdillah at-Tustari (w. 283 H.), Yahya bin Ma'az, al-Junaid al-Baghdadi (w. 297 H.), Husain bin Mansur al-Hallaj (w. 309 H.). Pada masa Al-Hallaj inilah tasawuf telah berada pada puncaknya, dengan konsep hulul (Tuhan menjelma dalam diri manusia yang dikehendaki), al-Haqiqatul Muhammadiyah atau Nur Muhammad, dan wihdat al-adyan (kesatuan agama-agama). Disusul kemudian Abu Bakar asy-Syibli (w. 334 H.), Al-Kalabadzi (w. 380 H.), Abu Thalib al-Makki (w. 386 H.), Al-Hujwiri (w. 456 H.), dan Al-Qusyairi (w. 465 H.).

Tasawuf pada masa ini sudah mulai mengembangkan sayapnya ke luar tanah Arab, seperti ke Iran, India, Afrika, dan lain-lain. Tasawuf pada masa ini, menurut Yunasril Ali ditandai dengan hal-hal berikut.

1. Tumbuhnya tarekat-tarekat, yaitu menentukan dzikir-dzikir untuk diamalkan di dalam *zawiyah-zawiyah*.[230] Tarekat-tarekat yang timbul pada periode ini antara lain: Tarekat *as-Suqtiyah*, yang nisbatkan kepada Sirri as-Suqti; Tarekat

230. Adalah pusat kegiatan sufi pada abad 7–11 M. Juga bisa disebut dengan *khanaqah*. Sementara itu, orang Turki menyebutnya dengan *tekke*. Di Afrika Utara, pusat kegiatan sufi disebut *ribath* sedangkan di India disebut dengan jamaah *khana* atau *khanegah*. Lihat Fadhlalla Haeri. *Jenjang-jenjang Sufisme,* Terj. Ibnu Burdah dan Shohifullah (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 38. Oleh karena itu, dalam perkembangan selanjutnya, istilah *ribath* lebih banyak digunakan sama dengan pengertian *zawiya* atau *khanaqah*. *Ribath* tidak banyak digunakan untuk latihan militer, tetapi lebih banyak diarahkan kepada latihan spiritual dari aliran tarekat. Kalau pada mulanya *ribath* berfungsi sebagai tempat ibadah, latihan militer dan markas tentara Islam dalam perkembangan berikutnya *ribath* lebih merupakan tempat pendidikan calon sufi.

Khazzariyah, yang dinisbatkan kepada Abu Sa'ida al-Khazzar; Tarekat *Nuriyah*, yang dinisbatkan kepada Abul Husain an-Nuri; dan Tarekat *Malamatiyah*, yang dinisbatkan kepada Al-Qashshar.

2. Mulai masuknya ajaran filsafat ke dalam tasawuf. *Al-fana'* dan *al-baqa',*[231] *al-ittihad,*[232] *al-hulul,*[233] dan Nur Muhammad[234] adalah pengaruh dari ajaran-ajaran filsafat Hindu, Kristen, Majusi, dan Neo-Platonisme, yang ramai dipelajari saat itu.
3. Masuknya pengaruh Syi'ah atas jiwa tasawuf sehingga timbullah ajaran-ajaran tentang *wali*. Ada yang disebut *Wali Quthub dan Ghauts, Abdal, Autad, Nujaba', Nuqaba',*[235] dan sebagainya. Semua ini merupakan pengaruh ajaran tentang

231. At-Taftazani memberikan pengertian *fana'* ke dalam tiga pengertian; pertama, hilangnya sifat-sifat tercela; kedua, hilangnya kehendak; ketiga, tidak dapat melihat makhluk, yang terlihat hanya Tuhan (*khaliq*). Lihat Al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islam*, Terj. Ahmad Rofi' Usman, *Sufi Dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Pustaka, 1985), Cet. I, hlm. 110. Sejumlah sufi mensyaratkan *fana'* pada gugurnya sifat-sifat tercela. Sementara *baqa'* disyaratkan sebagai kejelasan sifat-sifat terpuji. Barangsiapa yang *fana'* dari sifat-sifat tercela, maka yang tampak adalah sifat-sifat terpuji. Sebaliknya, jika yang mengalahkan adalah sifat-sifat tercela, hina, maka sifat-sifat terpuji akan tertutupi. Abu al-Qasim al-Qusyairi an-Naisaburi, *ar-Risalat al-Qusyairiyah* (Dar al-Khair, t.t.), hlm. 67.

232. *Ittihad* adalah suatu tingkatan (*maqam*) dalam tasawuf dimana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan dimana yang mencintai (*muhibb*) dan yang dicintai (*mahbub*) telah menjadi satu. Dalam *ittihad* yang dilihat hanya satu wujud, sungguh pun sebenarnya ada dua wujud yang terpisah satu sama lain. Persatuan di sini tidak berarti persatuan jasad sufi dengan Tuhan, tetapi merupakan persatuan mistis, sebagai puncak dari pertemuan antara yang mencintai dan yang dicintai. *Al-ittihad* di kalangan komunitas sufi merupakan persatuan secara mistis dimana sang makhluk bersatu dengan sang Khalik. Paham ini dipelopori oleh seorang sufi, Abu Yazid al-Bisthami (128 H./746 M.–877 M.). Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), Cet. 9, hlm. 82. Juga lihat H.A.R Gibb, *Shorter Encyclopadiae of Islam* (New York: University Press Itacha, t.t.), hlm. 63.

233. *Hulul* adalah suatu paham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan. Paham ini dipelopori oleh seorang sufi, Abu al-Mughits Husain bin Mansur al-Hallaj (244 H./858 M.–309 H./921 M.). Lihat Abu Nasr al-Sarraj ath-Thusi (selanjutnya disebut al-Sarraj), *al-Luma'* (Mesir: Dar al-Kutub Al-Hadisah, t.t.), hlm. 541.

234. Menurut Al-Hallaj, Nur Muhammad atau biasa disebut *al-Haqiqat al-Muhammadiyah* adalah suatu pandangan tentang alam semesta ini berasal dari Nur Muhammad. Nur Muhammad adalah rupa Muhammad yang dijadikan Tuhan sebelum segala sesuatunya ada. Sedangkan Nabi Muhammad yang menjadi Rasul adalah bentuk yang kedua. Lihat Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 72.

235. Nama-nama wali tersebut adalah klasifikasi sesuai dengan tingkatan dalam wali, yang biasa dikenal di kalangan sufi. Pertama, Wali *Quthub* (poros atau kutub) dan *Ghauts* (pertolongan). Menurut at-Tirmidzi, wali ini merupakan kekuasaan ruhani tertinggi, yang melingkupi semua klasifikasi wali berikutnya. Wali *Quthub* adalah pusat yang sesungguhnya dari daya ruhani yang menjadi tempat memperoleh kesejahteraan dunia. Lihat Al-Qashani, *Ishtilahat ash-Shufiyah* (Kairo: Dar al-Maghrib, 1967), hlm. 21. Kedua, Wali *Abdal*, yaitu tujuh wali yang masing-masing berada pada setiap tingkatan langit, berfungsi membantu dan memelihara kestabilan dan ketertiban alam semesta. al-Qashani, *Ishtilahat ash-Shufiyah*, hlm. 22. Ketiga, Wali *Autad*, adalah 4 laki-laki yang berperan sebagai tiang penyangga alam dari empat penjuru (Timur, Barat, Utara, dan Selatan). Al-Qashani, *Ishtilahat ash-*

konsepsi imamah pada Syi'ah, yang selalu menunggu kedatangan seorang imam.[236]

5. Periode V Masa Pencerahan Tasawuf (450 H–550 H)

Pada periode ini ditandai dengan kemajuan ilmu tasawuf yang lebih pesat dibandingkan dengan kemajuannya pada periode ke-IV, sebab usaha maksimal para ulama tasawuf untuk mengembangkan ajaran tasawufnya telah menemukan momentumnya secara nyata. Tokoh-tokoh sufi yang hadir pada periode ini, antara lain: Musa al-Anshari, Abu Hamid bin Muhammad al-Ghazali, Abu Zaid al-Adami, Abu Ali Muhammad bin Abdil Wahhab, dan lain-lain. Akan tetapi tokoh sufi yang sangat mashur pada saat itu, dan hingga kini masih sangat besar pengaruhnya dalam pergulatan pemikiran Islam adalah Abu Hamid bin Muhammad al-Ghazali.

Kedatangan Al-Ghazali telah memberikan harapan baru bagi masa depan tasawuf di saat tasawuf pada periode sebelumnya telah mengalami dinamika dan coraknya sendiri. Dengan hadirnya tokoh-tokoh sufi pada periode sebelumnya, seakan memunculkan kesan bahwa tasawuf telah terbelah menjadi dua corak dan karakteristik—jika mengikuti klasifikasi tasawuf yang selama ini berkembang dalam dunia tasawuf—yaitu tasawuf *Sunni*, yang diwakili oleh Al-Junaid, Al-Kalabadzi, Al-Qusyairi, dan lain-lain; dan tasawuf *Falsafi*, yang tampil sebagai tokohnya adalah Dzun Nun al-Misri, Al-Bisthami, Al-Hallaj, dan lain-lain.

Kehadiran Al-Ghazali (450–505 H./1057–1111 M.) dalam panggung sejarah tasawuf, telah membawa tasawuf kepada corak dan karakteristik yang khas *Sunni*. Tasawuf yang selama periode sebelumnya seakan dipertentangkan dengan *fikih*, ilmu kalam, dan bahkan dengan filsafat, maka atas peran Al-Ghazali, tasawuf dapat dipertemukan kembali dengan domain kajian Islam lainnya, khususnya dengan *fikih* dan kalam.

Sebagaimana yang sering dijumpai pada aspek tasawuf, penekanan yang paling penting adalah pada aspek mistik sehingga dalam waktu bersamaan seakan-akan aspek syariat diabaikan, dan lebih mementingkan aspek batin. Inilah yang membuat kaum *Sunni* marah karena dengan hanya mementingkan

---

Shufiyah, hlm. 58. Keempat, Wali *Nujaba'*, terdiri dari 40 orang wali yang berperan memberikan pelayanan terhadap kesulitan yang dialami oleh makhluk Allah. Al-Qashani, *Ishtilahat ash-Shufiyah*, 114. Kelima, Wali *Nuqaba'*, adalah berjumlah 300 orang wali, yang bertugas memelihara rahasia makhluk Allah. Al-Qashani, *Ishtilahat ash-Shufiyah*, 116.

236. Lihat Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 66–76.

aspek batin dan mengabaikan aspek syariat, berarti tidak lagi mengikuti ajaran Islam secara totalitas. Hal yang demikian itu dianggap telah menyimpang dari tuntunan Islam—setidaknya menurut kaum *Sunni*. Hal ini juga yang kemudian menimbulkan suatu gerakan yang ingin mengintegrasikan dan membangun kesadaran mistik dengan syariat.[237] Di samping itu, juga ada yang merintis tradisi baru sufisme yang dianggap moderat ini. Di samping as-Sarraj ath-Thusi dengan kitab *al-Luma'*–nya dan Al-Kalabadzi dengan kitabnya *at-Ta'arruf li Mazhab Ahl at-Tashawwuf*. Kemudian diikuti Al-Qusyairi dengan *ar-Risalat al-Qusyairiyah*-nya pada tahun 438 H. Juga ada gerakan memuncak pada periode setelahnya, dengan tokoh besarnya Al-Ghazali melalui karya monumentalnya *Ihya` 'Ulum ad-Din*",[238] telah berhasil memberikan corak baru dalam tasawuf tidak mengabaikan aspek lainnya, yaitu aspek *aqidah* dan syariat.

Konsep tasawuf Al-Junaid, A-Ghazali, dan lain-lain—sebagaimana disebutkan di atas—merupakan kritik yang menggugat radikalisme dan liberalisme tasawuf yang pernah dikembangkan Abu Yazid al-Bisthami (128 H/746–877 M) dan Husain Ibn Manshur al-Hallaj (244–309 H/858–921 M).[239] Radikalisme dan liberalisme pemikiran tasawuf mereka sampai menafikan realitas konkret manusia

---

237. Fazlur Rahman, *Islam* (London: The University of Chicago Press, Ltd., 1979), Edition II, hlm. 137.
238. Rahman, *Islam*, hlm. 140. Kitab *Ihya` 'Ulum ad-Din* adalah karya besar Al-Ghazali. Bahkan ada yang mengatakan bahwa kekayaan Islam yang ditinggalkan Al-Ghazali yang dianggap lengkap setelah Al-Quran dan Al-Hadis adalah *Ihya` 'Ulum ad-Din (qad Ihya` yakunu Qur`anan)*. Lihat Yusuf Qardlawi, *al-Imam al-Ghazali baina Madihiyyah wa Naqidiyyah* (Dar al-Wafa` li ath-Thiba'ah wa at-Tauzi' 'an Manshuriyyah, 1992), hlm. 96. Di sini tampak jelas adanya usaha yang dilakukan Al-Ghazali dalam mengintegrasikan aspek batin yang disebut mistik dengan aspek dhahir yang disebut syariat. Keduanya harus dijalankan secara bersama-sama, tidak berat sebelah. Hal ini tampak jelas pada uraian kitab *Ihya` 'Ulum ad-Din* yang dapat diilustrasikan sebagai berikut: Jilid I dan II berisi ajaran syariat dan akidah disertai dasar-dasar ayat suci Al-Quran dan Al-Hadis beserta penafsirannya, dibahas pula bagaimana tingkat-tingkat pengalaman syariat yang sempurna, baik lahir maupun batin. Pada jilid III dan IV khusus membahas tasawuf dan tuntunan budi luhur bagi kesempurnaan sebuah pengalaman syariat. Dimulai dengan membahas keajaiban hati beserta nafsu *ammarah, lawwamah*, dan *muthmainnah*, yang ketiganya saling berebut untuk menguasai batin manusia. Kemudian dilanjutkan tentang ajaran *jihad akbar* untuk menguasai hawa nafsu *ammarah* dan *lawwamah*, yaitu ajaran tentang penyucian hati, yang dalam ajaran tasawuf diartikan memutuskan setiap persangkutan dengan dunia dan mengisi sepenuhnya hanya bagi Tuhan semata. Kemudian dilanjutkan tentang cara mengonsentrasikan seluruh kesadaran untuk berdzikir kepada Allah Swt. Hasil dari dzikir adalah *fana'* dan *ma'rifat* kepada Allah. Lihat Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *Ihya` 'Ulum ad-Din* (Surabaya: al-Hidayah, tt.); *Ensiklopedi Islam* No. 2, 1994, hlm. 179–181. Dalam kaitan ini, Harun Nasution memberikan komentar bahwa sebenarnya Al-Ghazali-lah yang membuat tasawuf menjadi halal bagi kaum syariat, sesudah kaum ulama memandang sebagai hal yang menyeleweng dari Islam. Lihat Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), Cet. Ke-9, hlm. 78.
239. Kritik Al-Ghazali tentang paham yang dikembangkan kedua tokoh sufi tersebut dapat dilihat pada karya otobiografinya, *al-Munqidz min adl-Dlalal wa ma'a Kimiya` `as-Sa'adah wa al-Qawa'id al-'Asyrah wa al-Adab fi ad-Din* (Beirut: al-Maktabat asy-Sya'biyyah, tt.), hlm. 76.

sendiri dalam konsep *maqamat* (tingkatan): *fana`* (kehancuran), *baqa`* (kekekalan), *ittihad* (kemanunggalan), dan *Hulul* (penitisan). Pada akhirnya membawa akibat terbunuhnya Al-Hallaj dengan hukuman mati dan Al-Bisthami dianggap sebagai orang gila yang ditinggalkan masyarakat.

Kritik Al-Junaid dan Al-Ghazali terhadap konsep tersebut adalah mencoba ingin meluruskan kembali konsep tasawuf dengan tetap berpijak pada realitas konkret manusia sendiri. Mereka membatasi *maqamat* tasawuf hanya sampai kepada *mahabbah* dan *ma'rifah*.[240] Suatu tahap *maqamat* yang masih tetap menempatkan manusia dalam kesadaran konkret dirinya sendiri. Menurut Al-Junaid, kesadaran tertinggi ialah untuk menerima derita (*mu`lim*) atau nikmat (*ladzdzah*). Dengan demikian, tetap adanya jarak antara manusia dengan Tuhan.[241] Terkait dengan ini, diceritakan pernah ada semacam kejang *ekstase* dan tanda-tanda lain tentang pengalaman atau keadaan yang dianggap menyimpang. Al-Ghazali mengutip, bahwa satu kali Syekh al-Junaid yang Agung menegur seorang pemuda yang mengalami "ceracau/kegilaan" pada suatu pertemuan sufi. "Jangan pernah lakukan itu lagi, atau tinggalkan majelisku!" tandas Junaid kepadanya. Kepercayaan sufi adalah peristiwa semacam itu yang mungkin berasal dari perubahan-perubahan batin adalah semu atau emosional semata. Sementara pengalaman yang sejati tidak menimbulkan gejala fisik sedemikian itu, baik berupa "ungkapan secara lisan atau bergulir-gulir di lantai".[242]

Dengan demikian, Al-Ghazali adalah tokoh hebat yang berhasil mengembalikan kondisi umat di saat umat berada pada kondisi tidak menentu dalam pemahaman dan pengamalan keberagamaannya. Al-Ghazali telah berhasil membangun konsep keilmuan kajian Islam secara komprehensif dan integratif—antara *aqidah* (kalam), syariat (*fikih*), dan tasawuf. Konsepsi tersebut tidak hanya tercover dalam karya monumentalnya *Ihya' 'Ulum ad-Din* semata, namun juga melalui karya-karya besar lainnya, misalnya pada *Minhaj al-'Abidin, al-Munqidz min adl-Dlalal, Misykat*

240. *Mahabbah* ialah cinta kepada Allah, sedang *ma'rifah* pengetahuan dengan mata hati tentang Allah. Keduanya umumnya dianggap sebagai dua sejoli dalam *maqamat* tasawuf. Jalan untuk mencapai *maqamat* itu berliku-liku, panjang dan berat. Setidaknya ada tujuh *maqamat* yang harus dilalui, yaitu *taubah, sabr, faqr, zuhud, tawakkul, mahabbah,* dan *ma'rifah*. Tiap *maqam* memerlukan waktu yang panjang, berliku-liku dan tidak boleh terputus dalam melakukannya. Selanjutnya, lihat Abu Bakr Muhammad al-Kalabadzi, *at-Ta'arruf li Madzhabi Ahl at-Tashawwuf (Beirut*: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.); al-Ghazali, *Ihya' Ulum ad-Din* (Surabaya: al-Hidayah, tt.); ath-Thusi, *al-Luma'*; dan Nasution, *Falsafat dan Mistisisme,* hlm. 62.

241. Haidar, *Nahdlatul Ulama,* hlm. 77–78.

242. Idries Shah, *The Sufis*, Introduction by Robert Graves (New York: A Division of Random House, Inc., 1971), Edition I, hlm. 180.

al-Anwar, Mi'raj al-Qudus, Raudlat ath-Thalibin, Bidayat al-Hidayah, Mi'raj as-Salikin, al-Arba'in fi Ushul ad-Din, Mizan al-'Amal, dan lain-lain.

6. Periode VI Masa Kejayaan Tasawuf Falsafi (550 H–700 H)

Al-Ghazali dalam perkembangan sejarah tasawuf telah dikenal sebagai tokoh yang telah berhasil mengintegrasikan antara akidah, syariat dan tasawuf. Namun pada perkembangan selanjutnya, tampaknya pengaruh Husain Manshur al-Hallaj, seorang tokoh sufi Falsafi—yang menggabungkan antara tasawuf dan unsur filsafat—, telah terlanjur terpatri pada para pengikutnya, sehingga sufistifikasi Al-Hallaj menjadi tasawuf tandingan Al-Ghazali yang juga sangat berpengaruh pada dunia Islam pada periode ini. Di antara tokoh sufi pada periode ini antara lain adalah sebagai berikut.

a. As-Suhrawardi

Nama lengkapnya Syihabuddin Abu al-Futuh asy-Syuhrawardi. Akan tetapi setelah dia meninggal dunia, namanya biasa dipanggil dengan Syekh Maqtul (Syekh yang mati terbunuh), karena dia mati dibunuh sebagai konsekuensi dari pemikirannya yang dianggap tidak sesuai dengan pendapat umum ulama saat itu. Dia meninggal pada tahun 587 H. (1191 M.). Dia dikenal sebagai filsuf *isyraqiyah*. Pikiran filsafat tasawuf isyraqiyahnya ada pada dua karyanya, yaitu *Hikmat al-Isyraq* dan *Hayakilun Nur*.

Asy-Syuhrawardi tentang filsafat tasawufnya menulis, "Allah adalah Nur (cahaya) dari segala nur, dan sumber dari segala yang maujud. Dari Nur Allah itulah memancar nur-nur lainnya, yaitu tiang-tiang semesta yang materi dan immateri, dan akal-akal yang di kemudian telah berpecah-pecah. Semua itu adalah kesatuan dari nur-nur yang menggerakkan segala kosmos dan mengatur segalanya".[243]

b. Ibnu 'Arabi

Abu Bakar Muhyiddin ibn 'Arabi[244] dilahirkan di Mersia Spanyol pada tahun 598 H. (1102 M.). Ibnu 'Arabi belajar agama dan filsafat di Sevilla, Mesir, Hijaz, Irak, dan Asia Minor. Damaskus (Siria) sebagai tempat tinggal terakhir Ibnu 'Arabi hingga dia meninggal dunia pada tahun 639 H. (1240 M.). Hingga kini banyak orang berziarah ke kuburnya.

---

243. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 79–80.
244. Bukan Ibnu al-'Arabi (pakai *alif* dan *lam*), sebab nama ini adalah milik Abu Bakar ibn al-'Arabi, pengarang *Ahkam Al-Quran* sehingga berbeda antara Ibn 'Arabi dan Ibn al-'Arabi.

Ibnu 'Arabi biasa dipanggil oleh murid-muridnya dengan sebutan "*Syaikh al-Akbar* (Guru Besar) dan *Kibrit al-Ahmar* (Belerang Merah)". Ajarannya yang paling terkenal adalah "*wihdat al-wujud* (panteisme)", yaitu kesatuan wujud, segala yang tampak ini hanya bayangan dari yang Haq. Hakikat segala sesuatu adalah Tuhan. Tiada jarak antara Tuhan dengan hamba; dan "*wihdat al-adyan*", yaitu kesatuan agama-agama.

c. Ibn al-Farid

Nama lengkapnya adalah Umar ibn al-Farid. Ibn al-Farid dilahirkan di Mesir tahun 576 H. (1181 M.). Selama 15 tahun dia mengembara untuk menuntut ilmu di tanah Hijaz hingga dia menjadi seorang sufi. Ibn al-Farid dikenal sebagai sufi penyair hebat. Karya-karyanya yang terkenal adalah *Taaiyat al-Kubra* atau *Nazmuz Suluk*. Berisi tentang sajak-sajak cintanya yang menggelora kepada Tuhan, hingga dia mencapai tingkat ittihad (bersatu dengan Tuhan). Puisi-puisinya yang bisa membuat orang lain mabuk kepayang dinamai dengan "*al-Khamriyat* (Khamar)". Akhirnya dia meninggal dunia di Mesir pada tahun 632 H. (1233 M.).

d. Ibnu Sab'in

Abdul Haq ibn Sab'in al-Marsi al-Andalusi dilahirkan pada tahun 613 H. (1215 M.) di Marsa Spanyol. Pertama-tama yang dipelajari oleh Ibnu Sab'in adalah ilmu *fikih*, kemudian filsafat. Filsafat inilah yang kemudian memengaruhi dalam pemikiran tasawufnya. Dia banyak hidup di dua negeri, yaitu negeri Islam di Barat dan negeri Islam di Timur. Gabungan dari dua kontekstualisasi inilah yang kemudian menjelma menjadi tasawuf falsafi Ibnu Sab'in.

Paham tasawuf Ibnu Sab'in lebih condong kepada paham *wihdat al-wujud*. Hal ini tampak pada sebuah karyanya *al-Buduwwu wa al-Ihathah*. Ibnu Sab'in juga mengajarkan: 1) Kalimat tauhid "*La Ilaha illa Allah*" harus diganti dengan "*Laisa illa Allah*". 2) Putra Aminah (Muhammad Saw.) terlalu mempersempit yang luas dan lebar, dengan mengatakan bahwa "tidak ada Nabi sesudahku". 3) *Thawaf* keliling Ka'bah itu hanyalah seperti keledai yang sedang berputar di sekeliling kilangan. Pandangan inilah yang kemudian membawa kematian Ibnu Sab'in dengan jalan bunuh diri karena selalu mendapat ejekan dari para *fuqaha'* (ahli *fikih*). Ibnu Sab'in meninggal pada tahun 667 H. (1270 M.).

Tasawuf paham *wujudiyah* sebagaimana dipegang oleh Ibnu Sab'in di atas, kemudian terus tumbuh subur di Persia. Walaupun di negeri-negeri lain sudah mulai mengalami kemunduran, karena mendapat tekanan dari para pemurni

Islam. Sufi-sufi Persia yang dianggap senapas dan sejalan dengan paham *wujudiyah* yang berkarakter puitis setelah Ibnu Sab'in di Persia, antara lain: Abu Sa'id bin Khair (258--481 H./827–1049 M.), Syekh Abdullah al-Anshari (396–481 H.), Majduddin Sina'i al-Ghaznawi, Fariduddun al-Attar (Meninggal di awal abad ke-7 H.), dan Jalaluddin Rumi (604–672 H./1217–1273 M.).[245]

7. Periode VII Masa Pemurnian Tasawuf (700 H–.....)

Menurut catatan yang dihimpun oleh Yunasril Ali, pada periode VII ini munculnya para pemurni Tasawuf Islam yang menghapuskan ajaran-ajaran tasawuf yang berbau *syirik, bid'ah*, dan *khurafat*. Bahkan bukan hanya bergerak pada aspek tasawuf semata, melainkan pula bergerak pada ilmu-ilmu lainnya. Para pemurni mengoreksi dan menghapuskan segala hal yang dipandang bertentangan dengan Al-Quran dan Al-Sunnah.

Memang secara historis, semenjak meninggalnya al-Ghazali, tasawuf telah mengalami distorsi. Tasawuf telah banyak bergesekan dan bahkan bercampur-baur dengan filsafat-filsafat Yunani, Hindu, Persia dan filsafat-filsafat lain. Di samping itu—menurut para pemurni tersebut—masuk pula perasaan-perasaan yang mendorong manusia untuk memperkuat ibadah dan perasaannya sendiri tanpa menurut ajaran yang telah didasarkan pada Al-Quran dan Al-Sunnah, sudah terlepas dari trilogi ajaran Islam, yaitu *aqidah*-syariat-tasawuf.

Pada periode ini telah muncul ulama pemurni Islam, yang bertujuan untuk membersihkan dan memurnikan ajaran tasawuf, agar kembali dari distorsi yang dianggap mengotori semangat tasawuf tersebut. Mereka ingin mengembalikan semangat tasawuf kepada Al-Quran dan Al-Sunnah. Para pemurni Islam tersebut antara lain: Ibnu Taimiyah al-Harrani (661–728 H./1263–1328 M.), Ibnu Qoyyim al-Jauziyyah (691–751 H.), Muhammad bin Abdul Wahab (1112–1198 H./1703–1783 M.), Sidi Muhammad as-Sanusi (1206–1275 H./1791–1859 M.), Jamaluddin al-Afghani (1839–1897 M.), Syekh Muhammad Abduh (1849–1905 M.), Muhammad Iqbal (1873–1938 M.), dan lain-lain.

Periodesasi tasawuf di dunia Islam telah mengalami dinamika perkembangan dari waktu ke waktu. Hal ini dapat dilihat dalam tabel berikut:

245. Lihat Ali, Pengantar Ilmu Tasawuf, hlm. 79-85. Lihat juga pada Syamsun Ni'am, *Sufistifikasi Cinta Jalaluddin Rumi* (Jember: CSS Press, 2009); dan Syamsun Ni'am, *Cinta Ilahi Perspektif Rabi'ah Adawiyah dan Jalaluddin Rumi* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000).

Periodesasi Tasawuf	Tokoh-Tokoh Tasawuf	Penekanan Ajaran
Periode I: Masa Rasulullah Saw. (13 sebelum H–11 H)	Nabi Muhammad Saw.	• Berupa *haliyah amaliyah*, amalan/ibadah keruhanian yang dilakukan dalam hidup dan kehidupan Nabi Saw.; *tahannuts*, *khalwah*, perilaku zuhud Nabi Saw., dan lain-lain.
Periode II: Masa Sahabat (11 H–40 H)	Abu Bakar ash-Shiddiq, 'Umar ibn al-Khattab, 'Usman ibn 'Affan, 'Ali ibn Abi Thalib, Abu 'Ubaidah ibn al-Jarrah, Sa'id ibn 'Amr, Abdullah ibn al-Mas'ud, Abu Dzar al-Ghifari, Salim Maula, Abu Hudzaifah, 'Abdullah ibn 'Umar, Miqdad ibn al-Aswad, Saiman al-Farisi, dan lain sebagainya.	• Perilaku hidup dan kehidupan zuhud, yang senantiasa berpegang teguh kepada Al-Qurtan dan Al-Sunnah (perilaku Nabi Saw.).
Periode III: Masa Tabi'in (40 H–100 H)	Hasan al-Basri, Rabi'ah al-'Adawiyah, Ibrahim bin Adzham, Sufyan bin Sa'id ats-Tsauri, Daud ath-Thai, Malik bin Dinar, Tsabit al-Banani, Ayub as-Sakhtiyani, Muhammad bin Wasi', Thaus, Rabi' bin Khaitsam, dan lain-lain.	• Berupa konsepsi tentang zuhud, *raja'*, *khauf*, *mahabbah*; yang senantiasa berkelindan dengan Al-Qurtan, Al-Sunnah, dan tradisi sahabat. • Mulai diajarkan tentang tasawuf dalam bentuk disiplin ilmu.
Periode IV: Masa Penyebaran Tasawuf (100 H–450 H)	Ma'ruf al-Karkhi (w. 201 H.), Sulaiman ad-Darani (w. 215 H.), Abul Faidh Dzun Nun bin Ibrahim al-Mishri (w. 240 H), Hatits al-Muhasibi (w. 243 H.), Abul Hasan Sirri as-Siqti (w. 253 H.), Abu Yazid al-Bisthami (w. 261 H.), Abu Hamzah Muhammad bin Ibrahim ash-Shufi (w. 269 H.), Sahl bin Abdillah at-Tustari (w. 283 H.), Yahya bin Ma'az, al-Junaid al-Baghdadi (w. 297 H.), Husain bin Mansur al-Hallaj (w. 309 H.).	• Tasawuf telah berkembang cukup pesat, dengan adanya segolongan ahli tasawuf menyelidiki inti ajaran tasawuf, sehingga tasawuf dapat diklasifikasi kajiannya ke dalam ilmu jiwa, akhlak, dan metafisika. • Tasawuf sudah memiliki corak tersendiri. Para sufi sudah ingin menguasai perasaannya sendiri dan berusaha memisahkan diri dari dunia.

		• Tumbuhnya kelompok kelompok tarekat. • Pengaruh filsafat dan Syi'ah sudah mulai masuk ke dalam konsepsi tasawuf.
Periode V: Masa Penyerahan Tasawuf (450 H–550 H)	Musa al-Asyhari, Abu Hamid bin Muhammad al-Ghazali (tokoh paling berpengaruh), Abu Zaid al-Adami, Abu Ali Muhammad bin Abdil Wahhab, dan lain-lain.	• Tasawuf telah berkembang lebih pesat lagi jika dibandingkan dengan periode sebelumnya, dengan munculnya beberapa tokoh fenomenal (Al-Ghazali), yang sangat berpengaruh pada perkembangan tasawuf masa-masa berikutnya.
Periode VI: Masa Kejayaan Tasawuf Falsafi (550 H–700 H)	As-Suhrawardi, Ibn 'Arabi, ibn al-Farid, dan ibn Sab'in.	• Tasawuf falsafi telah menemukan momentumnya dengan hadirnya tokoh sufi Husain Manshur al-Hallaj.
Periode VII: Masa Pemurnian Tasawuf (700 H–...)	Ibnu Taimiyah al Harrani (661–728 H./1263–1328 M.), Ibnu Qoyyim al-Jauziyyah (691–751 H.), Muhammad bin Abdul Wahab (1112–1198 H./1703–1783 M.), Sidi Muhammad as-Sanusi (1206–1275 H./1791–1859 M.), Jamaluddin al-Afghani (1839–1897 M.), Syekh Muhammad Abduh (1849–1905 M.), Muhammad Iqbal (1873–1938 M.), dan lain-lain.	• Tasawuf falsafi sebagaimana yang berkembang pada periode VI dianggap telah menyimpang dari kesempurnaan syariat, karena telah memasukan unsur-unsur filsafat. • Oleh karena itu, harus dilakukan pemurnian terhadap ajaran tasawuf tersebut.

BAB IX

Maqamat dan Ahwal

A. Perspektif Maqamat dan Ahwal

Maqamat adalah bentuk jamak dari kata *maqam*, yang secara bahasa berarti pangkat atau derajat. Dalam bahasa Inggris, *maqamat* disebut dengan istilah *stations* atau *stages*. Sementara menurut istilah ilmu tasawuf, *maqamat* adalah kedudukan seorang hamba di hadapan Allah, yang diperoleh dengan melalui peribadatan, *mujahadat* dan lain-lain, latihan spiritual serta (berhubungan) yang tidak putus-putusnya dengan Allah Swt. Atau secara teknis *maqamat* juga berarti aktivitas dan usaha maksimal seorang sufi untuk meningkatkan kualitas spiritual dan kedudukannya (*maqam*) di hadapan Allah Swt. Dengan amalan-amalan tertentu sampai adanya petunjuk untuk merubah pada konsentrasi terhadap amalan tertentu lainnya, yang diyakini sebagai amalan yang lebih tinggi nilai spiritualnya di hadapan Allah Swt.

Sementara *ahwal* adalah bentuk jamak dari kata *hal*, yang secara bahasa berarti kondisi, keadaan. Menurut istilah ilmu tasawuf (*'ind al-mutashawwifin*), *hal* berarti perasaan yang menggetarkan dan memenangkan hati yang disebabkan karena bersihnya *dzikir*. Al-Junaidi berkata, *hal* adalah perolehan yang mengena dalam hati dengan tanpa adanya usaha, maka sifatnya tidak tetap (*konstan*). *Ahwal* tidak sama dengan *maqamat*, karena *hal* diperoleh bukan lantaran usaha maksimal

(seperti: *mujahadat, riyadlah*, dan ibadah). Walaupun isi dan kandungan aktivitas atau amalan dalam *maqamat*, atau rasa hati dalam *ahwal* semuanya adalah sudah dikenal bersama dengan dikenalnya ajaran-ajaran Islam itu sendiri, akan tetapi terminologi *maqamat* dan *ahwal* ini baru dibicarakan dan dipakai pertama kali oleh Dzun Nun al-Mishri.

Sementara istilah-istilah yang dipergunakan sebelumnya untuk orang yang sedang melakukan amalan tertentu adalah *isim fa'il* dari kata kerja amalan tersebut, seperti *tawwabin, 'ubbad, zuhhad*, dan lain-lain. Sementara itu, menurut Abd Karim al-Qusyairy, pengertian *maqamat* dan *ahwal* adalah kalau *hal* diperoleh tanpa ada kesengajaan, upaya dan usaha dari seseorang, dan dia datang dalam bentuk tersendiri serta orang yang memiliki *hal* tersebut dipengaruhi oleh situasi-situasi tertentu, misalnya keadaan sedih, gelisah, suka, gembira, rindu, segan, dan sebagainya.[246]

Dengan demikian, *maqamat* diperoleh karena usaha yang sungguh-sungguh, orang yang memiliki *maqam* ada kemungkinan berada dalam *maqam* tersebut pada jangka waktu yang lama. Ada juga yang berkata, bahwa *ahwal* adalah seperti kilat, apabila dia tinggal dalam diri seseorang, maka dialah yang memengaruhi jiwa. Kalau dia sudah pergi maka kembalilah keadaan jiwa seperti semula.[247]

Untuk menjadikan hidup lebih baik dan ada nuansa sufistiknya, tentu saja harus melakukan latihan spiritual secara baik, benar, dan berkesinambungan. Karena itu, bagi seorang penempuh tasawuf awal, langkah pertama yang harus dilakukan adalah *taubat*. Ia harus menyesali atas dosa-dosanya yang lalu dan betul-betul tidak berbuat dosa lagi. Kedua, untuk memantapkan *taubat*-nya itu,

---

246. Hal ini sulit dibatasi jumlahnya, ia dapat mengambil banyak bentuk dan warna, dan jenisnya sukar dihitung. Walaupun begitu, Abu Nasr as-Sarraj ath-Thusi (w. 378 H.), dalam kitabnya, *al-Luma'*, ditahqiq dan dikeluarkan hadisnya oleh 'Abd al-Halim Mahmud dan Thaha 'Abd al-Baqi Surur (Mesir: Dar al-Kutub Al-Hadisah, 1960), hlm. 65–102, seperti dikutip Sayyid Husein Nasr, menyebut satu per-satu dari 10 tingkatan jiwa (*ahwal*): pemusatan diri (*muraqabah*), kehampiran (*qurb*), cinta (*mahabbah*), takut (*khauf*), harapan (*raja'*), rindu keruhanian (*syauq*), karib/intim (*'uns*), ketenangan (*ithmi`nan*), perenungan (*musyahadah*), dan kepastian (*yaqin*). Akan tetapi, ada beberapa sufi tertentu yang kemudian memasukkan beberapa dari *ahwal* ini sebagai *maqamat*. Lihat Nasr, *Living Sufism,* hlm. 64; Pujiono, *Manusia Menyatu,* hlm. 38. Misalnya, Al-Ghazali menganggap bahwa *mahabbah* merupakan *maqam* tertinggi setelah *maqam-maqam* lainnya, bukan merupakan *hal*, sebagaimana dikatakan Ath-Thusi di atas. Menurut Al-Ghazali, kalaupun ada setelah itu, merupakan buah dari padanya, yaitu *syauq, 'uns* dan *ridha*. Lihat al-Imam al-Ghazali, *Ihya 'Ulum ad-Din*, Juz IV (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), hlm. 286.

247. Kharisudin Aqib, "Maqamat Wal Ahwal", dalam *http://www.metafisika-center.org*, Wednesday, 11 February 2009; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 62; Abd. Hamid Pujiono, *Manusia Menyatu dengan Tuhan: Telaah tentang Tasawuf Abu Yazid al-Bustami; al-Fana', al-Baqa' & al-Ittihad* (Surabaya: Target Press, 2003), hlm. 25.

ia harus zuhud. Ia mulai menjauhkan diri dari dunia materi dan dunia ramai. Ia mengasingkan diri ke tempat terpencil untuk beribadah, puasa, shalat, membaca Al-Quran dan *dzikir*, sedikit tidur dan banyak beribadah serta yang dicari hanya kebahagiaan ruhani dan kedekatan dengan Allah. Ketiga adalah *wara'*. Ia menjauhkan dari perbuatan-perbuatan *syubhat*. Juga tidak memakan makanan atau minuman yang tidak jelas kedudukan *halal-haram*-nya.

Keempat adalah *faqr*. Ia menjalani hidup kefakiran. Kebutuhan hidupnya hanya sedikit dan ia tidak meminta kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban-kewajiban agamanya. Kelima adalah sabar. Bukan hanya dalam menjalankan perintah-perintah Allah yang berat dan menjauhi larangan-larangan-Nya, melainkan juga sabar dalam menerima percobaan-percobaan berat yang ditimpakan Allah kepadanya. Ia juga sabar dalam menderita.

Keenam adalah *tawakkal*. Ia menyerahkan diri sebulat-bulatnya kepada kehendak Allah. Ia tidak memikirkan hari esok; baginya cukup apa yang ada untuk hari ini. Ketujuh adalah *ridha*. Ia tidak menentang cobaan dari Allah, bahkan ia menerima dengan senang hati. Di dalam hatinya tidak ada perasaan benci, yang ada hanyalah perasaan senang. Ketika malapetaka turun, hatinya merasa senang dan di dalamnya bergelora rasa cinta kepada Allah.

Itu semua hanya latihan untuk memasuki dunia sufistik. Untuk memasuki pintu tasawuf, atau sufi, ada beberapa tahapan yang lebih tinggi dari sekadar membersihkan atau mengosongkan diri (*takhali*), mengisinya kembali dengan nilai-nilai ilahiah (*tahalli*) dan kemudian *tajalli*, atau merasakan manifestasi Ilahi dalam kehidupan dunia ini.

Selanjutnya, bila ia memang berada dalam perjalanan "menjadi" sufi, ia akan mengalami *mukasyafah* atau penyingkapan sesuatu yang tidak diketahuinya, kemudian menjadi tahu. Dari tahap ini ia akan berlanjut pada *musyahadah*, menyadari sekaligus bersaksi bahwa diri ini tiada apa-apanya. Yang ada dan berada hanya Allah Yang Maha Esa. Tidak ada yang Ada selain Ia. Seseorang yang berada dalam posisi ini pantas disebut *muwahhid* (orang yang ber-*tauhid*). Posisi ini akan terus berlanjut pada penyatuan dengan Tuhan. Namun, dalam tahap ini kadang tidak setiap orang mampu menerima pengalaman seorang sufi yang mengalami ektase (*fana'*). Sebab, kalimat yang terlontar ketika dalam keadaan *fana'* adalah kata-kata "janggal" seperti yang dilontarkan Abu Mansur al-Hallaj, Abu Yazid Al-Busthami, Syeikh Siti Jenar, dan lainnya.

Jalan yang ditempuh seseorang untuk sampai ke tingkat melihat Tuhan dengan mata hati dan akhirnya bersatu dengan Tuhan demikian panjang dan penuh duri. Bertahun-tahun orang harus menempuh jalan yang sulit itu. Karena itu hanya sedikit sekali orang yang bisa sampai puncak tujuan tasawuf. Jalan itu disebut *tariqah* (bahasa Arab), dan dari sinilah berasal kata *tarekat* dalam bahasa Indonesia.

Al-Imam al-Ghazali pernah mengatakan, bahwa pada hakikatnya, manusia hidup di alam dunia ini hanyalah sementara adanya. Bagaikan seorang musafir, yang sewaktu-waktu haus di tengah perjalanan, yang kemudian singgah di suatu tempat untuk sementara waktu, sampai rasa dahaganya habis. Dia tak akan berlama-lama singgah di sana. Dunia adalah ibarat sebuah panggung atau pasar yang disinggahi oleh para musafir di tengah perjalanannya ke "tempat lain". Di sinilah mereka membekali diri dengan berbagai perbekalan untuk perjalanan itu.[248] Demikian Al-Ghazali memberikan perumpamaan mengenai praktik hidup dan kehidupan di dunia.

Perjalanan berikutnya—yang disebut Al-Ghazali sebagai "tempat lain"—adalah perjalanan menuju alam *baqa`*, alam yang tiada mengenal batas akhir perjalanan, sebagai tempat singgah terakhir setelah manusia dimintai pertanggungjawaban atas segala aktivitas di alam dunia, oleh Sang Pencipta (*Khaliq*), Allah Swt. Dalam kaitan ini, siapa pun yang beramal kebaikan semasa di alam dunia, akan mendapat balasan kebaikan yang lebih banyak; begitu pula sebaliknya. Allah Swt. telah menjamin dalam Al-Quran Surah Al-Bayyinah (98), ayat 7 dan 8, yang berbunyi: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿٨﴾. Di sini manusia dituntut melakukan perjuangan hidup dengan segala upayanya untuk memperoleh kebahagiaan hidup yang dicita-citakan, baik di alam dunia maupun sampai di alam akhirat kelak.

Kondisi demikian juga diyakini oleh para sufi yang ingin menempuh perjalanan sufistiknya. Tentunya kebahagiaan yang dimaksudkan oleh sufi adalah kebahagiaan langgeng yang bersifat ruhani (spiritual). Walaupun diakui, perjalanan untuk menuju ke sana tidaklah mudah. Di sini, seorang penempuh sufi (*salik*)[249] akan dihadapkan pada berbagai ujian, rintangan, dan berbagai cobaan lainnya. Dalam hal ini, dia dituntut untuk senantiasa tekun, sabar, *istiqamah* (konsisten),

248. Al-Ghazali, *Kimiya Kebahagiaan,* diterjemahkan oleh Haidar Baqir dari *The Alchemy of Happines al-Ghazali* (Bandung: Mizan, 1995), Cet. XIII, hlm. 39.
249. *Salik* adalah musafir di jalan tasawuf (mistik), perjalanannya disebut *suluk*.

dan juga tidak mudah putus asa. Banyak jalan dan cara yang ditempuh seorang *salik* dalam meraih cita-cita dan tujuan yang diidealkan itu.[250] Jalan dan tahapan yang dilaluinya tersebut akan berbeda-beda dari masing-masing penempuh sufi. Hal ini terjadi, karena pengalaman dari masing-masing *salik* adalah berbeda, dan inilah yang kemudian mengakibatkan pada perbedaan dalam pemberian batasan mengenai tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh seorang penempuh sufi (*salik*) tersebut.

B. Macam-Macam Maqamat

Jalan itu, yang intinya adalah penyucian diri, dibagi kaum sufi ke dalam *stasion-stasion* yang dalam bahasa Arab disebut *maqamat* tadi—tempat seorang calon sufi menunggu sambil berusaha keras untuk membersihkan diri agar dapat melanjutkan perjalanan ke *stasion* berikutnya. Sebagaimana telah disebut di atas penyucian diri diusahakan melalui ibadat, terutama puasa, shalat, membaca Al-Quran, dan dzikir. Maka, seorang calon sufi banyak melaksanakan ibadat. Tujuan semua ibadat dalam Islam ialah mendekatkan diri itu, terjadilah penyucian diri calon sufi secara berangsur.

Jelas kiranya bahwa usaha penyucian diri, langkah pertama yang harus dilakukan seseorang adalah *taubat* dari dosa-dosanya. Karena itu, *stasion* pertama dalam tasawuf adalah *taubat*. Pada mulanya seorang calon sufi harus *taubat* dari dosa-dosa besar yang dilakukannya. Kalau ia telah berhasil dalam hal ini, ia akan *taubat* dari dosa-dosa kecil, kemudian dari perbuatan *makruh* dan selanjutnya dari perbuatan *syubhat*. *Taubat* yang dimaksud adalah *taubat an-nasuha*, yaitu *taubat* yang membuat orangnya menyesal atas dosa-dosanya yang lampau dan betul-betul tidak berbuat dosa lagi walau sekecil apa pun. Jelaslah bahwa usaha ini memakan waktu panjang. Untuk memantapkan *taubat*nya ia pindah ke *stasion* kedua, yaitu zuhud. Di *stasion* ini ia menjauhkan diri dari dunia materi dan dunia

250. Tujuan ini dari perjalanan tasawuf yang dilakukan oleh seorang *salik* adalah menarik kembali manusia dari keadaan *asfala safilin*-nya yang hina dalam rangka mengembalikannya ke dalam keserapuanaan *ahsanu taqwim*-nya yang dahulu, di mana ia menjumpai semua yang telah ia saksikan secara lahir ini dalam ditinya, karena telah menyatu dengan Tuhan, maka ia terbebas dari ketiadaan. Tinat Nasr, *Living Sufism*, hlm. 21. Dengan kata lain, sufisme bukanlah untuk mendapatkan penget Dutta intuitif tentang kenyataan, tetapi untuk menjadi "Hamba Allah (*'Abdullah*)". Tidak ada tingkatan yang lebih tinggi dibanding tingkat "kehambaan (*'abdiyyat*)" kepada Allah Sw.. Lihat Muhammad 'Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: a Study of Syaykh Ahmad Sirhindi's Efforts to Reform Sufism* (Nigeria: The Islamic Foundation, 1986), hlm. 173.

ramai. Ia mengasingkan diri ke tempat terpencil untuk beribadat, puasa, shalat, membaca Al-Quran, dan dzikir. Puasanya yang banyak membuat hawa nafsunya lemah, dan membuat ia tahan lapar dan dahaga. Ia makan dan minum hanya untuk mempertahankan kelanjutan hidup. Ia sedikit tidur dan banyak beribadat. Pakaiannya pun sederhana. Ia menjadi orang *zahid* dari dunia, orang yang tidak bisa lagi digoda oleh kesenangan dunia dan kelezatan materi. Hal yang dicarinya ialah kebahagiaan ruhani, dan itu diperolehnya dalam berpuasa, melakukan shalat, membaca Al-Quran dan berdzikir.

Kalau kesenangan dunia dan kelezatan materi tak bisa menggodanya lagi, ia keluar dari pengasingannya masuk kembali ke dunianya semula. Ia terus banyak berpuasa, melakukan shalat, membaca Al-Quran dan berdzikir. Ia juga akan selalu naik haji. Sampailah ia ke *stasion wara'*. Di *stasion* ini ia dijauhkan Tuhan dari perbuatan-perbuatan *syubhat*. Dalam literatur tasawuf disebutkan bahwa Al-Muhasibi menolak makanan, karena di dalamnya terdapat *syubhat*. Bisyr al-Hafi tidak bisa mengulurkan tangan ke arah makanan yang berisi *syubhat*.

Dari *stasion wara'*, ia pindah ke *stasion faqr*. Di *stasion* ini ia menjalani hidup kefakiran. Kebutuhan hidupnya hanya sedikit dan ia tidak meminta kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban-kewajiban agamanya. Bahkan, ia tidak meminta sungguh pun ia tidak punya. Ia tidak meminta tapi tidak menolak pemberian Tuhan.

Setelah menjalani hidup kefakiran ia sampai ke *stasion* sabar. Ia sabar bukan hanya dalam menjalankan perintah-perintah Tuhan yang berat dan menjauhi larangan-larangan Tuhan yang penuh godaan, tetapi juga sabar dalam menerima percobaan-percobaan berat yang ditimpakan Tuhan kepadanya. Ia bukan hanya tidak meminta pertolongan dari Tuhan, bahkan ia tidak menunggu-nunggu datangnya pertolongan. Ia sabar menderita.

Selanjutnya, ia pindah ke *stasion tawakkal*. Ia menyerahkan diri sebulat-bulatnya kepada kehendak Tuhan. Ia tidak memikirkan hari esok; baginya cukup apa yang ada untuk hari ini. Bahkan, sungguh pun tak ada padanya, ia selamanya merasa tenteram. Kendati pun ada padanya, ia tidak mau makan, karena ada orang yang lebih berhajat pada makanan daripadanya. Ia bersikap seperti telah mati.

Dari *stasion tawakkal*, ia meningkat ke *stasion ridha*. Dari *stasion* ini ia tidak menentang percobaan dari Tuhan bahkan ia menerima dengan senang hati. Ia tidak minta masuk surga dan dijauhkan dari neraka. Di dalam hatinya tidak ada perasaan benci, yang ada hanyalah perasaan senang. Ketika malapetaka turun,

hatinya merasa senang dan di dalamnya bergelora rasa cinta kepada Tuhan. Di sini ia telah dekat sekali dengan Tuhan dan ia pun sampai ke ambang pintu melihat Tuhan dengan hati nurani untuk selanjutnya bersatu dengan Tuhan.

Karena *stasion-stasion* tersebut di atas baru merupakan tempat penyucian diri bagi orang yang memasuki jalan tasawuf, ia sebenarnya belumlah menjadi sufi, tapi baru menjadi *zahid* atau calon sufi. Ia menjadi sufi setelah sampai ke *stasion* berikutnya dan memperoleh pengalaman-pengalaman tasawuf.[251]

Tahapan-tahapan itu disebut dengan *maqamat (station)*:[252] Bagi seorang *salik*, jalan yang dimaksudkan itu adalah sangat sulit dan untuk pindah dari satu *station* ke *station* lain itu menghendaki usaha yang berat dan waktu yang bukan singkat. Terkadang seorang calon sufi harus bertahun-tahun tinggal dalam satu *maqam* (*station*).

Jalan pendakian spiritual tersebut adalah mencakup sejumlah *station* dalam urutan menaik. *Maqam-maqam* itu harus dilalui oleh seorang *salik* dengan setahap demi tahap, *maqam* demi *maqam*. Dalam kaitan ini, Al-Qusyairi memberikan contoh tentang tahapan yang harus dilalui oleh seorang *salik.* Dia tidak akan menaiki dari satu *maqam* ke *maqam* lainnya sebelum terpenuhi hukum-hukum *maqam* tersebut. Barangsiapa yang belum sepenuhnya *qana'ah*, belum bisa mencapai tahap *tawakkal*. Barangsiapa yang belum *tawakkal*, tidak sah ber-*taslim*. Siapa yang tidak ber-*taubat*, tidak sah ia ber-*inabat*. Barangsiapa yang tidak *wara'*, tidak sah untuk ber-*zuhud*.[253] Begitu seterusnya, sampai dapat ditempuh *maqamat* tertinggi.

Dalam kaitan ini, seorang ulama kontemporer, Kyai Achmad Siddiq (selanjutnya disebut Kyai Achmad) berpandangan bahwa, "ada tiga unsur utama dari tasawuf"[254] yang dianggap bisa menuntun seseorang untuk bertasawuf dari tingkat paling permulaan, dengan kemungkinan berangsur-angsur menuju ke tingkat yang paling tinggi. Tahapan-tahapan (*maqamat*) yang harus dilalui seorang

251. *Ahmad Sahidin,* "Tasawuf, Langkah Menuju Kebahagiaan Ruhani", dalam *www.media. isnet.org,* diakses tanggal 10 November 2013.
252. Lihat Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 62; Pujiono, *Manusia Menyatu dengan Tuhan,* hlm. 25. Abu Nasr as-Sarraj ath-Thusi (w. 378 H.), *al-Luma'*, ditahqiq dan dikeluarkan haditsnya oleh 'Abd al-Halim Mahmud dan Thaha 'Abd al-Baqi Surur (Mesir: Dar al-Kutub Al-Hadisah, 1960), hlm. 65-102. Lihat juga Nasr, *Living Sufism,* hlm. 64; Pujiono, *Manusia Menyatu,* hlm. 38. Lihat al-Imam al-Ghazali, *Ihya 'Ulum ad-Din,* Juz IV (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), hlm. 286.
253. Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah*, hlm. 56.
254. Secara eksplisit, dia memang tidak menyebutnya dengan istilah *maqam*. Namun ketika diikuti pandangan-pandangannya mengenai hal tersebut, yang dimaksudkan adalah *maqamat* (tahapan-tahapan) itu.

salik tersebut, menurut Kyai Achmad adalah (1) *al-istiqamah*; (2) *az-zuhud*; dan (3) *al-faqr*.[255]

Kyai Achmad sebenarnya tidak secara tegas menyebut istilah *maqamat*, tetapi dia hanya menyebut "ada tiga unsur utama dari tasawuf" yang dapat menuntun seseorang dalam bertasawuf dari tingkat paling dasar menuju ke tingkat tertinggi. Jika yang dimaksudkan Kyai Achmad—tiga unsur utama dari tasawuf—tersebut adalah *maqamat* (yang berarti tahapan-tahapan dalam penempuhan jalan sufi), berarti benar bahwa *maqamat* dalam perspektif Kyai Achmad adalah *al-istiqamah, az-zuhud*, dan *al-faqr* itu. Pandangan Kyai Achmad tersebut tentunya sangat berbeda dengan kebanyakan para sufi, yang menganggap bahwa tahapan-tahapan (*maqamat*) dalam bertasawuf itu lebih dari tiga. Terkait dengan ini, barangkali hal yang perlu dicatat adalah semua *maqam* yang berhasil dikemukakan para sufi tersebut merupakan suatu refleksi dari perjalanan dan pengalaman panjangnya selama menjalankan praktik ketasawufannya. Oleh karena itu, Kyai Achmad tidak akan melihat sebelah mata ataupun menafikan tahapan-tahapan yang telah dipersepsikan para sufi sebelumnya.

Pandangan para sufi yang berbeda dengan Kyai Achmad mengenai *maqamat*, dapat disebutkan di sini, misalnya Al-Kalabadzi dalam bukunya, *at-Ta'arruf li Mazhabi ahl at-Tashawwuf* mengatakan, bahwa *maqam* itu ada sepuluh, yaitu *at-taubat, az-zuhud, ash-shabr, al-faqr, at-tawadlu', at-takwa, at-tawakkal, ar-ridha, al-mahabbah,* dan *al-ma'rifah*.[256] Sementara As-Sarraj ath-Thusi dalam kitabnya, *al-luma'* menyebutkan, bahwa jumlah *maqamat* ada tujuh, yaitu *at-taubat, al-wara', az-zuhud, al-faqr, ash-Shabr, at-tawakkal,* dan *ar-ridha.*[257] Sementara Al-Ghazali menyebutkan ada delapan, yaitu *at-taubat, ash-Shabr, al-faqr, az-zuhud, at-tawakkal, al-mahabbah, al-ma'rifah,* dan *ar-ridha.*[258] Kemudian Abu Sa'id ibn Abi al-Khair, guru sufi abad ke II, menyebutkan 40 *maqam*, yaitu *niyyat, inabat, taubat, iradat,* (pengendalian diri), *mujahadah* (perjuangan batin), *muraqabat, taslim, tawakkal, zuhud, 'ibadat, wara', ikhlash, shiddiq, khauf, raja`, fana`, baqa`, 'ilm al-yaqin, haqq al-yaqin, wilayat, mahabbah, wajd* (ektase), *qurb, tafakkur, wishal, kasyf, khidmat, tajrid, tafrid, inbisath, tahqiq, nihayat,* dan *tashawwuf*. Sementara Al-Qusyairi dalam kitabnya, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah* menyebutkan

255. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 12; Nahid, *Pemikiran K.H Achmad Siddiq*, hlm. 17.
256. Lihat Abi Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabadzi, *at-Ta'arruf li Madzhab Ahl at-Tashawwuf* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Cet. I.
257. Ath-Thusi, *al-Luma'*, hlm. 66–80.
258. Lihat al-Ghazali, *Ihya` 'Ulum ad-Din*, Juz IV (Surabaya: al-Hidayah, tt.).

ada 45 *maqam*.[259] Bahkan ada seorang guru sufi, Khaujah 'Abdullah al-Anshari dalam bukunya, *Hundred Field of Spiritual* menyebutkan ada 100 *station*.[260]

Dengan demikian, Kyai Achmad adalah di antara sufi yang mengalami tahapan tasawuf paling sedikit, jika dibandingkan dengan tahapan-tahapan yang dialami oleh para sufi di atas. Pertanyaan yang barangkali muncul kemudian adalah, mengapa Kyai Achmad membatasi *maqam* hanya tiga? Jawaban dari pertanyaan tersebut akan dapat diketahui setelah mengkaji pandangan dan argumentasi mengenai tahapan yang dikemukakan Kyai Achmad berikut ini.

1. *Al-Istiqamah*

Al-Istiqamah merupakan salah satu tahapan penting di antara tahapan penting lain dalam tasawuf. Mengingat pentingnya tahapan ini, Al-Qusyairi meletakkannya pada urutan ke-25 dari 45 *maqam* yang dirumuskannya. Ia mengatakan, "orang yang tidak *istiqamah* dalam keberadaannya, tidak akan pernah meningkat dari satu tahapan ke tahapan *maqam* berikutnya, dan perjalanan mistis (*suluk*)-nya tidak akan kukuh". Menurutnya, tanda *istiqamah* dari orang yang mulai menempuh *suluk* adalah, amal-amal lahiriahnya tidak dicemari oleh kesenjangan. Bagi orang yang berada pada tahap pertengahan (*ahl al-wasath*) adalah, tidak ada kata "berhenti". Sementara bagi orang yang berada pada tahap akhir adalah, tidak ada tabir yang melindunginya dari kelanjutan *wushul* (bertemu dengan Tuhan)-nya.[261] Dalam kaitan ini, ada beberapa ayat Al-Quran yang dapat dijadikan petunjuk untuk ber-*istiqamah*, antara lain dalam QS Fushshilat (41): 30, ﴿٣٠﴾ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ. Juga QS Hûd (11): 112, ﴿١١٢﴾ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ, dan juga pada QS Al-Jinn (72): 16, ﴿١٦﴾ وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا.

Syeikh Abu 'Ali ad-Daqqaq—seperti dikutip Al-Qusyairi— menjelaskan tiga terminologi dalam kata *al-istiqamah*, yang dikatakan sebagai tingkatan *istiqamah* tersebut, yaitu (1) menegakkan segala sesuatu (*at-taqwim*); (2) meluruskan segala sesuatu (*al-iqamah*); (3) berlaku teguh (*al-istiqamah*). *At-Taqwim* menyangkut disiplin jiwa; *al-iqamah* berkaitan dengan penyempurnaan hati; *al-istiqamah* terkait dengan kegiatan mendekatkan diri kepada Allah dengan jalan *sirri* (mistis).[262] Oleh karena itu, *al-istiqamah* menjadi prasarat utama dalam tangga pendakian menuju

259. Lihat al-Qusyairi, dalam *ar-Risalat al-Qusyairiyyah*.
260. Lihat Nasr, *Living Sufism*, hlm. 64--67.
261. Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah*, hlm. 205.
262. Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah*, hlm. 206.

Allah Swt.; dan dengan alasan itulah, Kyai Achmad meletakkan *al-istiqamah* pada tingkatan pertama di jalan sufi. Dengan demikian, pandangan Kyai Achmad berbeda dengan Al-Qusyairi, Al-Kalabadzi, Ath-Thusi, dan Al-Ghazali; di mana menurut mereka, tahapan pertama di jalan sufi adalah *Al-Taubah* (taubat).

Kyai Achmad mengelaborasi lebih lanjut, bahwa *al-istiqamah* berarti tekun, telaten, terus-menerus, dan tidak pernah bosan untuk mengamalkan apa pun yang dapat diamalkan. Tentu saja amalan-amalan tersebut harus dimulai dengan kewajiban-kewajiban yang telah ditetapkan Allah, dan dilaksanakan secara rutin, ditambah sedikit demi sedikit menurut kadar kemampuan, asalkan tekun, rajin dan *ajeg*. Dalam hal ini, Kyai Achmad memberikan contoh tentang perilaku *istiqamah*, misalnya: Mungkin sehari semalam hanya sepuluh kali membaca surat Al-Fatihah, mungkin sekian kali ber-*istighfar*, mungkin sekian kali baca surat Yasin dalam seminggu, bersedekah sekian rupiah, asalkan tekun, *ajeg*, dan disiplin.[263] Ini yang dianggap oleh Kyai Achmad, sebagai perilaku yang benar-benar *istiqamah*. Jadi, *al-istiqamah* menurut Kyai Achmad, mengandung aspek konsistensi, keuletan, ketekunan, kesabaran, dan kedisiplinan yang tinggi dalam mengerjakan amalan-amalan, baik yang diwajibkan maupun yang disunnahkan dalam agama Islam.

Di sini, ditunjukkan bahwa sebelum amalan-amalan lain (seperti amalan-amalan sunnah) itu dilaksanakan, menurut Kyai Achmad, harus terlebih dahulu didahulukan amalan-amalan wajib yang diwajibkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Hal ini dapat dipahami, karena melihat landasan epistemologi pemikiran keagamaan Kyai Achmad, yang sangat menekankan aspek-aspek ajaran syariat sebelum melakukan perilaku tasawuf, yang menekankan aspek cita rasa (*dzauq*) itu. Dengan demikian, *al-istiqamah* bagi Kyai Achmad, menjadi tangga pertama dan utama bagi penempuh tasawuf (*salik*) sebelum melangkah ke tangga berikutnya (yang lebih tinggi) semakin mempunyai landasan kuat.

2. *Az-Zuhud*

Maqam penolakan, asketisme (*az-zuhud*) adalah tahapan lain yang tidak kalah pentingnya dengan *maqam-maqam* lainnya dalam dunia kesufian. Zuhud dikatakan punya kesamaan dengan paham kemiskinan (*al-faqr*). Zuhud ialah penolakan terhadap gemerlapnya harta dunia. Seorang sufi yang menginginkan cepat dapat menyatu dengan Tuhannya, harus melepaskan dirinya sejauh mungkin dari dunia dan pengaruh-pengaruhnya.

263. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 12; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 17.

Dikatakan bahwa zuhud pada sesuatu adalah tidak gembira atas apa yang dimilikinya terhadap dunia, dan tidak pula bersedih atas apa yang tidak dimilikinya.[264] Sementara Al-Junaid memberikan batasan tentang zuhud, menurutnya, zuhud adalah kosongnya tangan dari kepemilikan dan hati dari hal yang mengikutinya (ketamakan).[265] Hampir senada dengan Al-Junaid, Said Agil Siradj berpendapat, bahwa zuhud adalah tidak ingin memiliki sesuatu yang sudah dimiliki oleh orang lain.[266]

Dari pengertian di atas, selanjutnya dapat dipahami bahwa tingkatan zuhud pada dasarnya ada tiga, yaitu (1) orang yang zuhud terhadap dunia, padahal ia suka padanya, hatinya condong padanya dan nafsunya selalu menoleh kepadanya; kendati demikian, dilawannya hawa nafsu dan keinginan terhadap kenikmatan duniawi itu. Orang ini disebut *mutazahhid* (yang berusaha untuk hidup zuhud); (2) orang yang zuhud terhadap dunia dengan mudah, karena ia menganggap terhadap perkara keduniaan itu *sepele* (sedikit sekali manfaat dan gunanya), meski ia menginginkannya. Tetapi ia melihat kezuhudannya dan berpaling padanya. Orang yang berwawasan demikian sama halnya dengan mereka yang merelakan uangnya satu dirham untuk memperoleh ganti dua dirham; (3) orang yang zuhud terhadap dunia, tetapi zuhud terhadap ke-zuhud-annya itu, sehingga tidak terasa bahwa dirinya telah menanggalkan jubah keduniaannya. Orang yang demikian setingkat dengan orang yang meninggalkan tembikar dan memungut intan permata.[267]

Perjalanan zuhud dalam dunia kesufian adalah pendakian yang tidak mudah, setidaknya perjalanan ini bisa dilihat pada pengalaman mistis Rabi'at al-'Adawiyyah. Sebagai bukti, di kala dia dalam keadaan sakit, seorang amir Kota Basrah hendak menyedekahkan kepadanya uang untuk biaya perawatannya, namun dia menjawab: "...Apakah dia tidak menafkahi orang yang mencintainya? Sejak aku mengenalnya... aku tidak tahu apakah kekayaan seseorang itu halal atau tidak, maka betapa aku dapat menerima pemberiannya itu?...".[268]

Dari sikap Rabi'ah ini terlihat, bahwa Rabi'ah tidak asal-asalan memilih sesuatu, apalagi sesuatu yang dimakannya. Keadaan demikian telah menjadi bukti

264. Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah*, hlm. 116.
265. Hamdani Anwar, *Sufi al-Junaid* (Jakarta: Fikahati Aneska, 1995), hlm. 65.
266. Said Agil Siradj, *Wawancara* (Ciganjur: 29 Agustus 2005).
267. Ahmad Farid, *Menyucikan Jiwa: Konsep Ulama Salaf*, Terj. M. Anshari Hatim (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), hlm. 66–67.
268. Fariduddin Attar, *Tadzkirat al-'Auliya'*, Terj. A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), hlm. 44.

bahwa Rabi'ah adalah seorang *zahidah* sejati, yang tidak tergoda dengan harta benda sedikit pun.

Pada riwayat lain, ia pernah ditanya orang: "Mengapa Rabi'ah tidak mau meminta bantuan kepada sahabat-sahabatnya? Rabi'ah menjawab: "...Aku meminta barang-barang dunia demi orang-orang yang memilikinya... Sudahkah Tuhan melupakan orang miskin karena kemiskinannya, dan mengingat orang kaya karena kekayaannya. Sejak Dia mengenal keadaanku, dan yang harus kuperingatkan kepada-Nya? Apa... yang dikehendaki-Nya begitu pula kehendakku...?".[269]

Kondisi demikian telah membawa Rabi'ah tidak pernah peduli dengan keadaannya; dalam keadaan bagaimanapun, yang ia pedulikan hanya Allah semata. Karena menurut Rabi'ah, penderitaan, kebahagiaan, dan semuanya adalah datang dan pergi karena Allah Swt. Mengapa penderitaan, kemiskinan, kesengsaraan harus disesali? Demikian ungkapan Rabi'ah untuk mengekspresikan ke-zuhud-annya terhadap dunia.

Al-Qurasyi pernah menceritakan, "telah datang kepada Rabi'ah, Riyah al-Qais, Shalih ibn 'Abd al-Jalil dan Kilab, kemudian mereka menyebut-nyebut dunia dan membencinya, maka Rabi'ah berkata:

> "Sesungguhnya aku melihat dunia dan segala masalahnya dalam hati kalian. Mereka bertanya: 'Dari mana engkau menuduh begitu atas kami?' Rabi'ah menjawab: 'Sesungguhnya kalian melihat pada hal-hal yang paling dekat dengan hati yang kotor, maka kalian memperbincangkannya".[270]

Dari pernyataan Rabi'ah di atas, sepintas terlihat bahwa zuhud bagi Rabi'ah adalah melepaskan diri dari seluruh kemewahan dunia dan pengaruh-pengaruhnya, baik dalam arti "ketergantungan" maupun dalam arti "kepemilikan" sehingga seakan-akan meniadakan segalanya dari kehidupan sufi. Alhasil, zuhud bagi Rabi'ah adalah zuhud yang pasif dan eskapis. Pandangan Rabi'ah seperti di atas berbeda dengan pengertian zuhud dalam pemahaman Kyai Achmad.

Menurut Kyai Achmad, zuhud dalam pengertiannya yang luas adalah melepaskan ketergantungan hati terhadap segala macam hidup keduniaan dan hidup kematerian. Kyai Achmad berpendapat, bahwa "ketergantungan" berbeda dengan "kepemilikan". Kyai Achmad membedakan dua *term* ini secara tajam, sehingga tidak terjadi kesalahan dalam memahami kedua *term* tersebut, yang

---

269. R.A. Nicholson, "*Rabi'ah al-'Adawiyah*", dalam H. A. R. Gibb dan J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (London: Luzac & Co, 1961), hlm. 462.
270. Lihat Thaha 'Abd al-Baqi Surur, *Rabi'at al-'Adawiyyah* (Kairo: Dar Fikr al-'Arabi, 1957), hlm. 62 dan at-Taftazani, *Madkhal,* hlm. 84–85.

dianggapnya sebagai kata kunci dari sifat zuhud tersebut. Pandangan Kyai Achmad tersebut tidak bisa dilepaskan dari landasan berpikirnya yang menekankan akan pentingnya menjaga aspek kesimbangan hidup duniawi dan *ukhrawi*. Menurut Kyai Achmad, keperluan terhadap perafaran dunia— termasuk harta benda, kekuasaan, dan sebagainya—adalah masih dianggap sebagai suatu kewajaran, dan tidak boleh melampaui batas-batas kewajaran itu. Dari landasan ini, Kyai Achmad tidak setuju dengan anggapan dari sebagian orang yang mengatakan bahwa umat Muslim harus hidup menyendiri, menjauhkan bahkan meninggalkan keramaian dunia. Baginya, proses hidup dan kehidupan di dunia adalah merupakan *sunnatullah*, yang tidak bisa dihindari ataupun dijauhi.

Dalam kaitan ini, dapat diperhatikan beberapa pernyataan Kyai Achmad sebagai berikut.

> "Zuhud, yang berarti terlepas dari ketergantungan hati/batin dengan harta benda, kekuasaan, kesenangan dan sebagainya, yang ada di tangannya sendiri, apalagi yang ada di tangan orang lain. "Tidak tergantung' berbeda dengan 'tidak memiliki', berbeda dengan 'tidak punya'. Seorang *zahid*, mungkin saja bisa hidup kaya (harta benda), punya kekuasaan, punya sesuatu yang menyenangkan. Terapi, hatinya, jiwanya, batinnya tidak tergantung, tidak terkait dengan segalanya. Kapan saja semuanya datang, diterima secara wajar, dengan bersyukur dan dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya. Walaupun begitu, sama sekali tidak menyebabkan sang *zahid* merasa menjadi lebih besar, lebih hebat, sombong, dan sebagainya. Kapan saja, semuanya pergi, hilang. Dalam hal ini, sedikit pun sang *zahid* tidak menyesalinya, tidak menjadi putus asa, tidak merasa lebih kecil, lebih hina, dan sebagainya".[21]

Untuk memperkuat pendapatnya di atas, Kyai Achmad mengutip pendapat 'Ali Ibn Abi Thalib, yang mengatakan, zuhud itu sikap di antara dua kalimat dalam ayat Al-Quran, Surah Al-Hadîd (57): 23, yang berbunyi:

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

Pada ayat ini, Kyai Achmad memberikan penjelasan, bahwa barangsiapa tidak berputus asa karena ada sesuatu yang terlepas dari tangannya, dan tidak terlalu bergembira (melewati batas, sampai menjadi sombong) dengan sesuatu

21. Sidiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 12; dan Nabil, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 18

yang diterimanya dari Allah, maka dia sudah mendapatkan "zuhud" pada kedua belah ujungnya.[272]

Pandangan Kyai Achmad tentang zuhud di atas, menunjukkan bahwa dalam menyikapi perilaku "zuhud" tidak berarti, dengan serta merta harus meninggalkan hidup keduniaan dan kematerian secara totalitas, yang berakibat pada benci dunia dan acuh tak acuh terhadapnya, tetapi dalam pandangannya, "zuhud" bisa dipahami sebagai langkah antisipatif untuk tidak selalu tergantung dengan dunia dan pengaruh-pengaruhnya, yang bisa melupakan batas-batas kewajaran sebagai umat manusia yang bisa memposisikan diri sebagai makhluk individu dan sosial secara seimbang. Karena itu, Kyai Achmad tidak begitu setuju, bahkan menentang kepada sebagian orang atau kelompok yang hidup dalam pergaulannya secara eksklusif dan *intolerance*. Terkait dengan ini, Rasulullah Saw. pernah mengatakan dalam sebuah hadis-nya: "*Zuhudlah engkau pada dunia, pasti Allah akan mencintaimu. Zuhudlah pada apa yang ada pada manusia, pasti manusia akan mencintaimu*".[273] Dengan demikian, Kyai Achmad sebenarnya cukup idealis dalam memahami zuhud, yaitu zuhud yang kontekstual.

3. *Al-Faqr*

Kefakiran (*al-faqr*), juga dianggap sebagai salah satu *maqam* penting di antara *maqam-maqam* penting lainnya dalam kajian tasawuf. Mengingat begitu pentingnya tahapan kefakiran itu, Ath-Thusi menyebut tahapan kefakiran (*al-faqr*) sebagai *maqam syarif*.[274] Abu Muhammad al-Jurairi berkomentar: "fakir ialah hendaklah kamu tidak mencari sesuatu yang tidak ada pada dirimu, sehingga kamu kehilangan sesuatu yang ada pada dirimu, dan hendaklah kamu tidak usah mencari rezeki-rezeki kecuali kamu takut tidak dapat menegakkan kewajiban".[275]

Ruwaym pernah ditanya tentang tanda-tanda seorang miskin, ia mengatakan: "Miskin berarti menyerahkan jiwa pada ketentuan-ketentuan Allah Swt." Dikatakan pula, bahwa tanda orang miskin itu ada tiga; dia melindungi batinnya, dia melaksanakan kewajiban-kewajiban agamanya, dan dia menyembunyikan kemiskinannya.[276] Selain itu, Ath-Thusi juga pernah menyatakan, bahwa orang

272. Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq,* hlm. 18; dan Siddiq, *Fungsi Tasawuf,* hlm. 13.
273. Lihat Ahmad ibn Hajar al-Asqalani, *Bulugh al-Maram* (Surabaya: Mathba'ah Salim Ibn Nabhan wa Auladuh, tt.), hlm. 230.
274. Lihat Ath-Thusi, *al-Luma'*, hlm. 74.
275. Al-Kalabadzi, *at-Ta'arruf,* hlm. 112.
276. Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah*, hlm. 273. Lihat juga R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam (*London: Routledge and Kegan Paul, 1966), hlm. 30.

miskin adalah yang terkaya di antara ciptaan Allah. Mereka melepas pemberian demi sang Pemberi.[277]

Spirit dan motivasi kemiskinan (*al-faqr*) seperti di atas telah lama dicerap oleh dunia sufi. Misalnya saja, ketika Rabi'ah al-'Adawiyyah sangat mengidam-idamkan kefakiran ini, semenjak ia sebelum menjadi seorang *zahidah* maupun saat ia belum menyadari maknanya. Farid ad-Din al-Attar menceritakan, bagaimana Rabi'ah pada suatu kesempatan dalam suatu perjalanan melakukan ibadah haji dan tiba di Arafah, ia mendengar suara Allah, yang berkata padanya: "Wahai engkau yang selalu memohon, apa yang engkau inginkan dari-Ku? Jika Aku yang engkau inginkan, maka akan Aku tunjukkan sebuah kilatan kebesaran-Ku (tetapi dengan itu) engkau akan hancur luluh". Lalu ia menjawab: "Ya Allah yang Maha Agung, Rabi'ah tidaklah memiliki arti untuk meraih tingkatan setinggi itu, yang aku inginkan adalah setitik kemiskinan (spiritual)". Suara itu mengatakan:

> "Wahai Rabi'ah, kemiskinan adalah bencana (yaitu kekeringan atau kelaparan, yang akan mampu menghancurkan kehidupan) demi kemurkaan Kami, di mana telah Kami berikan di dalam kehidupan manusia. Jika mereka masih memiliki sekerat kecil roti dan menginginkan menyatu dengan Kami, maka pernyataan itu telah berubah menjadi sebuah perpisahan. Sedang bagimu, Rabi'ah, engkau masih memiliki tujuh puluh penutup jati diri..., hingga engkau telah mampu meyingkap sehibung penutup itu dan berada pada jalan menyatu dengan Kami, dan melampaui tujuh puluh pemberhentian. Jadi, engkau masih belum pantas berbicara mengenai kemiskinan ini".[278]

Penyatuan di sini memang sulit dilakukan oleh seorang sufi, kecuali bila berada pada tahap kemiskinan yang benar-benar sempurna. Jalan yang demikian adalah sangat sulit ditempuh. Bisa juga dilakukan, bila benar-benar mau menanggalkan semua atribut "jati diri".

Sekadar untuk perhandingan, ada pendapat yang dikemukakan oleh Nicholson mengenai konsep kefakiran (*poverty*). Menurut Nicholson, kefakiran adalah sedikitnya niat dalam mendapatkan harta kekayaan, bahkan tidak memiliki keinginan sedikit pun untuk memperoleh harta kekayaan itu. Ini diumpamakan kosongnya hati (untuk mendapatkan kekayaan) sebagaimana kosongnya tangan (karena tidak memegang apa pun).[279] Dengan demikian, kefakiran adalah tidak

277. Ath 'Ilusi, *al-Luma'*, hlm. 74.
278. Margareth Smith, *Rabi'a: The Life & Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam* (England: Oneworld Oxford, 1994), hlm. 99.
279. Nicholson, *The Mystics of Islam*, hlm. 37.

ada niat dan usaha untuk mendapatkan kekayaan, apalagi mendapatkan kekayaan itu. Walaupun begitu, bisa saja ada orang yang berharta melimpah, tetapi hatinya bisa "menjaga jarak" dengan harta kekayaannya itu.[280]

Jadi, kefakiran adalah meniadakan segala sesuatu yang menjadi keinginan-keinginan hati, baik yang bersifat lahiri maupun batini. Karena dengan munculnya keinginan-keinginan dalam hatinya, berarti seorang sufi telah melepaskan dirinya dari sikap kefakirannya. Jika demikian halnya, sang sufi akan terhalang untuk mendapatkan buah dari nilai-nilai spiritual.

Dalam kaitan itulah, Kyai Achmad melihat bahwa kefakiran (*al-faqr*) adalah tahapan yang tidak hanya penting, tetapi juga disebut sebagai *maqam* tertinggi setelah menjalankan *maqam-maqam* sebelumnya, yaitu *al-istiqamah* dan *az-zuhud*. Menurut Kyai Achmad, *al-faqr* adalah selalu menyadari kebutuhan diri kepada Allah Swt. Setiap orang "mengerti" bahwa dirinya membutuhkan Allah, karena manusia adalah sebagai ciptaan-Nya. Konsepsi *al-faqr* ini dapat dilihat dari pernyataan Kyai Achmad sebagai berikut.

"*Al-faqr* berarti adanya kesadaran, bahwa diri ini tidak memiliki sesuatu sama sekali yang patut bernilai di hadapan Allah Swt. Bukan saja kekayaan yang berupa harta benda, kekuasaan, kepandaian, tetapi amal ibadah yang dilakukan sepanjang hidup ini, juga sama sekali tidak sepatutnya diandalkan, apalagi dibanggakan di hadapan Allah Swt. Tanpa belas kasih-Nya, segalanya tidak akan ada nilainya sama sekali. Sepenuhnya menyadari ketergantungan kepada Allah Swt., setiap saat, setiap detik, terus-menerus tak terputus, dalam segala situasi dan dalam segala cuaca. Inilah arti *al-faqr* yang sebenar-benarnya".[281]

Konsep *al-faqr* yang dikemukakan Kyai Achmad di atas, menunjukkan bahwa dalam segala hal manusia tidak bisa lepas atau melepaskan diri dari keterlibatan Tuhan (Allah). Dengan kata lain, setiap umat manusia, senantiasa membutuhkan Tuhan-Nya. Oleh karena itu, seorang penempuh jalan sufi (*salik*) selalu menempatkan dirinya sebagai *al-faqir* (yang selalu butuh kepada Tuhan). Dengan alasan demikian, Kyai Achmad membuat sebuah ungkapan: التصوف إسم جامع لمعانى الفقر والزهد (tasawuf adalah nama yang mencakup dua pengertian, yaitu *al-faqr* dan *az-zuhud*).[282] Jadi, tasawuf pada hakikatnya adalah *al-faqr* dan *az-zuhud* itu sendiri.

280. Damami, *Tasawuf Positif*, hlm. 185.
281. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 13; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 19.
282. Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, hlm. 20; Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, hlm. 14.

Argumentasi Kyai Achmad di atas juga dapat dijadikan jawaban dan *hujjah* atas pertanyaan, kenapa dia hanya memilih tiga tahapan saja, dan *al-faqr* dianggapnya sebagai *maqam*/tahapan paling tinggi dalam pendakian tasawufnya. Di samping itu, barangkali didasarkan juga oleh pengalaman mistis Kyai Achmad selama menempuh jalan tasawufnya. Hal ini berbeda dengan pendapat kebanyakan para sufi, misalnya Al-Kalabadzi dan Ath-Thusi yang menyebut *al-faqr* sebagai *maqam* ke-4 dari 10 dan 7 *maqam*, dan *maqam* tertingginya adalah *al-ma'rifah* dan *ar-ridha*. Sementara Al-Ghazali menempatkan *al-faqr* sebagai tahapan ke-3 dari 8 *maqam*, dan *ar-ridha* sebagai tahapan tertingginya. Adapun Al-Qusyairi meletakkan *al-faqr* pada urutan nomor 38 dari 45 tahapan, dan *al-ma'rifah* sebagai *maqam* paling tinggi.

Tahapan demi tahapan tersebut harus dilalui oleh seorang penempuh mistis (*salik*), dan tahapan-tahapan itu harus selalu dilaluinya secara mengurut, berkesinambungan, dan konsisten. Seorang *salik* tidak bisa langsung menuju pada tahapan kedua, ketiga, ataupun sebaliknya, tanpa dilaluinya terlebih dahulu tahapan-tahapan sebelumnya; dan seorang *salik* harus juga memerhatikan jalan-jalan yang dilewatinya dalam menempuh tahapan-tahapan tersebut. Tahapan-tahapan tersebut tentunya didasarkan pada pengalaman dan persepsi dari masing-masing penempuh jalan sufi. Di sinilah yang kemudian memunculkan persepsi berbeda di antara kalangan sufi dalam melihat dan menentukan tahapan-tahapan (*maqamat*).

Terlepas dari tahapan (*maqam*) di atas, menurut Kyai Achmad, ada tiga jalan yang biasa dilakukan para sufi dalam memudahkan terbukanya hati untuk menerima ilmu pengetahuan dan mengamalkannya. Ketiga jalan tersebut antara lain;

1. إستماع الأيات والأخبار بقلبه وأذنه. Artinya, bersedia dan berusaha mendengarkan (mempelajari) ayat-ayat Al-Quran dan Al-Hadis dengan hati dan telinga. Hal ini sesuai dengan ayat Al-Quran pada Surah Al-'Ankabût: 51, yang berbunyi:

أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾.

2. الإعتبار بعجائب ملكوت السموات والأرض وما بث الله فيها. Artinya, memerhatikan, merenungi, dan mencari i'tibar (kesimpulan, pelajaran atau suri teladan) dari

keajaiban alam semesta, bumi, langit, dan benda-benda angkasa, flora dan fauna, mulai dari yang paling kecil sampai kepada yang paling besar. Juga keajaiban diri manusia sendiri, dengan unsur-unsur fisik dan psikisnya. Semuanya sangat mengagumkan karena "kesempurnaan-Nya" (meskipun relatif). Kalau ciptaan-Nya saja begitu hebat, bagaimana dengan kehebatan Penciptanya. Hal ini sebagaimana yang diberitakan Al-Quran dalam Surah Fushshilat (41): 53:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

3. العمل على مقتضى ما آمن به ظاهرا وباطنا. Artinya, beramal sesuai dengan tuntutan imannya, dilaksanakan secara lahir dan batin. Terus-menerus melakukannya serta mengerahkan segala kekuatan atau kemampuan, bertahap dari satu tingkat ke tingkat berikutnya. Inilah yang kemudian disebut dengan "*mujahadah*" (perjuangan, kerja keras, kemauan keras) untuk mampu melakukan amal perbuatan yang di-*ridha*-i Allah Swt., dan menyingkirkan atau melawan segala rintangan, hambatan dan gangguan, baik dari luar maupun dari dalam hawa nafsunya[283] sendiri), dalam rangka mencari *ridha* Allah. Mungkin dengan jalan ini, bisa mencapai "*ma'rifat*" kepada Allah Swt. (*ma'rifatullah*).[284]

Ketiga jalan yang ditunjukkan sufi di atas, menurut Kyai Achmad, dapat dilaksanakan oleh setiap orang, secara berangsur-angsur sesuai dengan kadar kemampuan masing-masing. Jalan ini bisa ditempuh oleh siapa pun sehingga bisa sampai kepada batas atau ujung yang sangat jauh. Dengan demikian, *ma'rifat* menurut Kyai Achmad, bukanlah merupakan tahapan (*maqam*), melainkan

283. Maksudnya adalah menahan nafsu, yang dalam istilah lain disebut dengan "mortification" dan "an-nahy 'an an-nafs". Artinya, memisahkan nafsu dari hal-hal yang telah dibiasakannya, sehingga seseorang terdorong untuk melawan hawa nafsunya; itu berarti mematahkan kebanggaannya (kegemarannya). Hal ini harus dilakukan melalui penderitaan dan kepapaan dengan tujuan untuk mengenali keburukan pembawaan dan ketidaktulusan tingkah laku. Dengan demikian, menahan nafsu itu dapat dijadikan alat pembongkar perilaku buruk dalam diri seseorang. Caranya adalah dapat dilakukan dengan berpuasa, menyepi, menyendiri, dan sebagainya. Lihat Nicholson, *The Mystics of Islam,* hlm. 40; Damami, *Tasawuf Positif,* hlm. 185–186.

284. Siddiq, *Fungsi Tasawuf,* hlm. 14–15; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq,* h. 20–22. Dari sini, tampak bahwa Kyai Achmad menganggap "*ma'rifat*" sebagai *hal*, bukan sebagai bagian dari *maqamat*. Karena *hal* merupakan efek atau akibat dari pelaksanaan *maqamat,* dan yang demikian itu telah ditunjukkan olehnya sebagaimana penjelasan di atas. Jadi, pandangan Kyai Achmad berbeda dengan sufi yang menganggap "*ma'rifat*" sebagai bagian tertinggi dari *maqamat*. Para sufi yang berpandangan demikian misalkan saja, Al-Kalabadzi, Al-Qusyairi, dan sebagainya.

sebagai efek dari proses pencapaian dari tahapan-tahapan yang telah dilaluinya itu. Dengan kata lain, *ma'rifat* adalah buah dari perjalanan mistis seorang penempuh sufi (*salik*). Kalaupun Kyai Achmad mengakui bahwa tahapan dalam tasawuf itu hanya sampai kepada *al-faqr*, Kyai Achmad sebenarnya ingin meletakkan manusia itu dalam keadaan konkret dirinya sendiri dan mengakui adanya transendensi Tuhan sehingga tetap adanya jarak antara manusia dengan Tuhan.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa antara *maqamat* (tahapan-tahapan tasawuf) dengan *ahwal* (kondisi psikis dalam tasawuf), memiliki perbedaan signifikan. Jika *maqamat* adalah tahapan yang mesti dilalui oleh seorang *salik* (pelaku tasawuf) berdasarkan pada tingkat pengalaman spiritual yang dijalaninya sehingga jumlah *maqamat* di kalangan sufi tidaklah selalu sama; maka *ahwal* adalah efek domino/konsekuensi psikis, sebagai akibat dari perjalanan spiritual yang dilakoninya. *Maqamat* harus berjalan sesuai dengan urutan yang ditentukan oleh si *salik*. Sementara *ahwal* merupakan efek dari perjalanan *maqamat* tersebut, dan pemberian langsung dari Tuhan itu sendiri—sesuai dengan kehendak-Nya. Oleh karena itu, sifat *ahwal* itu mudah datang, pergi, dan temporer.

Penjelasan tersebut dapat digambarkan dalam tabel berikut:

Kajian	Bentuk-Bentuk	Perbedaan	Persamaan
Maqamat	*Al-Taubah, az-zuhud, al-wara', al-faqr, ash-shabr, at-tawakkal, ar-ridha, al-mahabbah,* dan *al-ma'rifah* (jumlah tentatif)	Pelaksanaan senantiasa berurutan, dirumuskan oleh seorang sufi itu sendiri, jumlah maqamat antara sufi satu dengan lainnya berbeda, dapat dipelajari oleh setiap salik (pelaku tasawuf), harus dilaksanakan secara sungguh-sungguh.	Merupakan inti kajian dan ajaran tasawuf, dapat dialami oleh setiap sufi.
Ahwal	Pemusatan diri (*muraqabah*), kehampiran (*qurb*), cinta (*mahabbah*), takut (*khauf*), harapan (*raja'*), rindu keruhanian (*syauq*), karib/intim (*uns*), ketenangan (*ithmi`nan*), perenungan (*musyahadah*), dan kepastian (*yaqin*).	Hidayah dan anugerah dari Allah Swt. sesuai dengan kehendak-Nya, sifatnya temporer, mudah datang dan pergi/tidak selamanya ada.	

BAB X

Sufisme dalam Lintasan Sejarah Nusantara

Awal Mula Masuknya Islam: Pendekatan Sufistik

Pembahasan mengenai fenomena kehidupan spiritual sebelum Islam masuk ke Indonesia secara sepintas, kiranya penting dilakukan, agar dapat diketahui tentang gambaran umum masyarakat Indonesia sebelum dimasuki Islam. Selanjutnya, akan dibahas mengenai kapan Islam dan tasawuf itu masuk ke Indonesia dan para pembawa serta para penyebarnya. Hal ini penting dilakukan karena di dalam Islam itu terdapat unsur *tauhid,* syariat, dan tasawuf, ketiganya tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Khusus terkait dengan syariat dan tasawuf, ada yang mengatakan, "Islam itu dua sisi mata uang yang tak dapat dipisahkan satu sama lain. Sisi pertama adalah syariat dan sisi kedua adalah tasawuf".[285] Walaupun di sini ditemukan adanya keberagaman pendapat dalam memandang datangnya Islam ke Indonesia. Hal ini mutlak dilakukan sebagai pengantar pembicaraan mengenai kedatangan tasawuf di Indonesia. Karena secara langsung atau tidak, tasawuf di Indonesia sedikit banyak masih ada nuansa keterpengaruhan terhadap nilai-nilai kepercayaan yang dianut sebelumnya.

Dalam sejarah penyebaran agama di Jawa, Islam mengalami perkembangan yang cukup unik. Dari segi agama, suku Jawa sebelum menerima pengaruh agama

285. Lihat Azyumardi Azra, "Banyak Salah Paham Terhadap Tasawuf" dalam *Sufi*, 21/Th. II/Maret 2002/ Dzulhijjah-Muharram 1422 H., hlm. 51.

dan kebudayaan Hindu, masih dalam taraf animistis dan dinamistis. Mereka memuja ruh nenek-moyang, dan percaya adanya kekuatan gaib atau daya magis yang terdapat pada benda, tumbuh-tumbuhan, binatang, dan yang dianggap memiliki daya sakti. Kepercayaan dan pemujaan seperti tersebut di atas, dengan sendirinya belum mewujudkan diri sebagai suatu agama secara nyata dan sadar.[286]

Dalam taraf keagamaan seperti itu, pengaruh agama asli Indonesia terhadap agama-agama pendatang adalah realitas yang tak dapat dihindari. Menurut Seno Harbangan Siagian, seperti dikutip Alwi Shihab, setiap orang Indonesia bagaimana pun majunya, tetap terpengaruh oleh agama asli yang sedikit banyaknya melekat pada keyakinan barunya, baik dia seorang pengikut Hindu, Buddha, Islam, maupun Kristen.[287]

Agama asli Indonesia, menurut Rachmat Subagya, merupakan konsep-konsep keruhanian dalam masyarakat suku yang secara internal tumbuh, berkembang, dan mencapai kesempurnaannya sendiri tanpa imitasi atau pengaruh eksternal,[288] sehingga dalam perkembangan selanjutnya agama —khususnya Islam— di Indonesia, telah mengalami pasang surut, karena secara sosiologis-psikologis, para pembawa dan penyebar Islam itu sendiri dituntut untuk mampu memahami kultur masyarakat Indonesia yang diliputi sinkretisisme.[289]

Di kalangan sejarawan sendiri, baik dari Barat (orieantalis) maupun Timur (Islam) terdapat berbagai pandangan beragam mengenai datangnya Islam ke Indonesia. Memang merupakan suatu kenyataan bahwa Islam datang di Indonesia adalah dengan cara damai (*civil penetration*), tanpa kampanye militer atau dukungan pemerintah. Hal ini menyebabkan penentuan awal kedatangan Islam kurang begitu signifikan lantaran orang-orang yang terlibat dalam kegiatan dakwah pertama tersebut tidak bertendensi apa pun, selain rasa tanggung jawab menunaikan kewajiban tanpa pamrih sehingga nama-nama mereka berlalu

---

286. Lihat Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI-Press, 1988), hlm. 1.
287. Alwi Shihab (selanjutnya disebut Shihab), *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), Cet. I.
288. Rachmat Subagya, *Kepercayaan Kebatinan, Keruhanian, dan Agama* (Jakarta: Yayasan Kanisius, 1970).
289. Syncretism: *The mingling together of different philosophies or religions, resulting in hybrid forms of philosophy or religion.* Lihat edisi Alan Richardson, *Dictionary of Christian Theology* (London: 1969), hlm. 331. Syncretism juga bisa berarti: *A movement to bring about a harmony of positions in philosophy or theology which are somewhat opposed or different.* Lihat edisi D.D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (U.S.A., tt), h. 308. Lihat Simuh, *Mistik Islam*, hlm. 2.

begitu saja tertelan sejarah.[290] Walaupun ditemukan adanya pandangan beragam mengenai datangnya Islam ke Indonesia, penentuan awal datangnya Islam dapat dikategorikan ke dalam dua perspektif. Pertama, pandangan yang mengasumsikan awal datangnya Islam pada abad ke-7 H/13 M. Kedua, pandangan yang menganut abad pertama Hijriah.[291]

Dalam kaitan ini masih ditemukan berbagai pendekatan, tetapi penulis hanya mengemukakan dari pendekatan sufistik. Bagi yang mengasumsikan Islam datang ke Indonesia abad ke-7 H., mengatakan bahwa masyarakat Islam sudah ada di wilayah ini setelah kedatangan tasawuf pada abad ke-7 H. Tesis ini diperkuat oleh orientalis Johns yang berdalih bahwa keberadaan tulisan-tulisan dan karya sufi dapat mempersatukan umat Islam setelah jatuhnya Bagdad untuk bangkit melaksanakan dakwah dan membawa petunjuk Islam. Mereka berhijrah melewati batas-batas negeri sendiri ke berbagai negeri lainnya membawa ajaran-ajaran dan misi Islam.[292] Bukti terdekat mengenai kenyataan ini adalah perjalanan Ibn 'Arabi dan Al-Jili, demikian pula perjalanan kaum sufi di Jawa semisal Hamzah Fansuri dan Abd Rauf Sinkel ke Malaka untuk menyiarkan Islam.[293]

---

290. T.W. Arnold, *The Preacing of Islam* (London: 1935), hlm. 265.
291. Secara luas dan rinci dapat dilihat pada Shihab, *Islam Sufistik,* hlm. 4.
292. A.H. Johns, *Muslim Mystic and Historical Writing*, Terj. Taufik Abdullah (Jakarta: 1974), hlm. 119.
293. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 5. Argumen yang diajukan orientalis Johns di atas, tampaknya ada sanggahan sebagaimana ditunjukkan Shihab dengan mengatakan, bahwa asumsi kedatangan Islam seiring dengan aliran tasawuf, meski diakui peranan kaum sufi dalam penyebaran Islam sangat besar, awal kedatangan Islam sama sekali tidak terkait dengan tarekat atau persaudaraan sufi. Pendapat ini diperkuat oleh Drewes dalam mengomentari tesis Johns sebagai berikut, "Saya tidak menemukan dalam risalah Johns sesuatu yang mendukung hipotesisnya, dia tidak mengajukan data baru yang dapat memperkuat tesisnya". *Ibid.*, hlm. 6.

    Memang ada pendapat—kebanyakan dipegang orientalis Barat—bahwa Islam datang ke Nusantara adalah pada abad ke-7 H/13 M. Hal ini dibuktikan dengan kedatangan pengembara Italia, Marcopolo ke Sumatra pada tahun 1292 M. Ia mengatakan: "Sesungguhnya semua penduduk negeri ini adalah penyembah berhala kecuali di Kerajaan Kecil Perlak yang terletak di Timur Laut Sumatra, di mana penduduk kotanya adalah orang-orang Islam. Sementara penduduk yang tinggal di bukit-bukit mereka semuanya adalah penyembah berhala atau orang-orang biadab yang memakan daging manusia". Lihat *Mausu'ah al-'Alam al-Islamy* (Mesir: Dar al-Ra'y al-'Am, 1979), Jilid II, hlm. 807. Akan tetapi, pendapat ini dibantah oleh Dr. Muhammad Hasan al-Aydrus, ia katakan bahwa Islam benar-benar datang dan tersebar ke Sumatra bagian Utara dan daerah Malaka di Malasyia sebelum kedatangan Marcopolo. Dia berargumen dengan suatu pertanyaan, kalau tidak, bagaimana penduduk daerah itu memeluk agama Islam ketika ia datang? Secara lengkap lihat Muhammad Hasan al-Aydrus, *Asyraf Hadramaut*, Terj. Ali Yahya, *Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Asyraf Hadramaut dan Peranannya* (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1997), Cet. II.

Bagi perspektif kedua yang mengasumsikan Islam datang ke Nusantara[294] pada abad pertama Hijriah, seperti diungkapkan Alwi Shihab[295] didasarkan pada argumentasi-argumentasi berikut. Pertama, catatan-catatan resmi dan jurnal Cina pada periode dini Dinasti Tang[296] 618 M. secara eksplisit menegaskan bahwa Islam sudah masuk wilayah Timur Jauh, yakni Cina dan sekitarnya pada abad pertama Hijriah melalui lalu lintas laut dari bagian Barat Islam. Cina yang dimaksudkan pada abad pertama Hijriah tiada lain kecuali gugusan pulau-pulau di Timur Jauh termasuk Kepulauan Indonesia.[297]

Kedua, laporan Cina yang menegaskan keputusan bangsa Arab mengirim utusan kepada kerajaan Jawa-Indonesia. Dalam laporan ini terdapat isyarat Kerajaan Ho Long yang berdiri di salah satu pulau di Laut Cina Selatan yang terkenal dengan kemajuan dan kesejahteraan rakyat serta keadilan pemerintahannya. Kerajaan tersebut mengirim utusan pada tahun 640 M., 666 M., dan 674 M.

Ketiga, peninggalan sejarah Islam di Indonesia. Penemuan makam lama orang-orang Islam terdahulu di Indonesia, menunjukkan pula datangnya Islam ke Indonesia sejak dini. Di Desa Leran, yang terletak enam kilometer dari Gresik, Jawa Timur, ditemukan sebuah makam yang bertuliskan Arab. Para arkeolog menilainya sebagai peninggalan Islam terkuno yang ditemukan hingga kini. Di bagian atas makam tertulis tahun 431 H./1039 M. yang merupakan bukti nyata adanya Islam di Jawa mencapai puncak reputasinya yang gemilang pada abad ke-7 dan ke-9 Hijriah. Orientalis Marrison memperkuat tesis ini dan menegaskan bahwa kemungkinan besar Islam sudah dikenal di Indonesia lebih dini sejak perdagangan Islam mulai menjelajahi lautan Indonesia.[298]

Terkait dengan proses Islamisasi di Indonesia ini, ada beberapa teori yang ditawarkan, sebagaimana ditulis M. Solihin.[299] Pertama, teori yang menyebutkan bahwa sejarah masuknya Islam di Nusantara adalah dengan pendekatan ekonomi-bisnis (perdagangan).[300] Teori ini cukup beralasan, karena sejak lama bangsa

---

294. Istilah *Nusantara* pada awalnya tidak hanya dimonopoli oleh Indonesia semata, namun yang termasuk wilayah Nusantara meliputi Indonesia, Malasia, Thailand, Singapura, dan Brunei Darussalam. Inilah yang pada masa lalu dianggap sebagai negara serumpun.
295. Al-Aydrus, Asyraf Hadramaut, hlm. 6–7
296. Sartono Kartodirdjo, *Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: Depdikbud, 1977), Vol. II, hlm. 265.
297. Yaqut al-Hamari, *Mu'jam al-Buldan* (Beirut: Dar Shadir, 1971), Vol. III, hlm. 440.
298. Moh. Yamin, *Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: 1960), hlm. 182.
299. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2001) Cet. I, hlm. 24–25.
300. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya laporan Marcopolo yang berkunjung ke wilayah Pantai Utara Sumatra yang pertama menganut Islam di Melayu, sebagai utusan imperium Cina dan menegaskan

Indonesia telah menjalin perdagangan dengan bangsa-bangsa Arab, Gujarat, dan Cina. Kedua, teori yang menyebutkan dengan pendekatan perkawinan, yakni para pendatang dan pedagang Muslim dari Timur Tengah menjalin hubungan kekeluargaan dengan penduduk setempat. Dari perkawinan ini melahirkan generasi Muslim baru di Nusantara.

Ketiga, teori yang menyebutkan dengan pendekatan politik (kekuasaan). Pendekatan politik yang dimaksud adalah upaya dakwah yang dilakukan para pedagang dan pendatang Muslim yang kemudian berhasil mengislamkan para raja dan pembesar istana, yang sebelumnya menganut agama Hindu atau Buddha. Teori ini tampaknya terus berlaku setelah terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, yang kemudian berhasil mengislamkan kerajaan-kerajaan Jiran.

Keempat, teori yang menyebutkan dengan pendekatan sufistik. Teori ini cukup beralasan karena para penyiar Islam sesungguhnya adalah para ulama yang memiliki pengetahuan dan pengalaman sufistik. Mereka tampil sebagai ulama yang mempraktikkan moral-moral ketasawufan, bahkan kerapkali membawa dan mempraktikkan tarekat tertentu. Para ulama tampil sebagai figur-figur sufi kharismatik, berwibawa dan arif, dan bersikap akomodatif terhadap budaya setempat, di samping pluralis dan inklusif, juga selalu menjunjung tinggi nilai-nilai keteladanan yang luhur.

Oleh karena itu, tanpa menafikan tiga pendekatan yang lain, pendekatan terakhir ini tampaknya lebih bisa dipertimbangkan dan dapat diterima. Karena dengan melihat figur para pembawa Islam—sebagaimana disebutkan di atas tadi. Hal demikian telah diakui oleh orientalis, A.H. Johns yang mengakui bahwa kemungkinannya kecil sekali jika Islam datang ke Indonesia melalui pendekatan dagang. Ia mengajukan teori bahwa para sufi pengembaralah yang terlihat lebih berhasil melakukan penyiaran Islam di Indonesia.

Keberhasilan para ulama-sufi sangat kelihatan ketika adanya banyak Muslim *Sunni*—termasuk ulama dan sufi-—dari Persia yang melakukan hijrah ke wilayah-wilayah yang baru di-Islamkan disebabkan munculnya situasi politik yang tidak menentu di wilayahnya. Hal ini dapat mempercepat adanya konversi agama kepada Islam, yaitu di Anak Benua India, Eropa Timur dan Tenggara, dan Nusantara pada periode antara paro kedua abad ke-10 dan akhir abad ke-13. Seluruh proses

adanya Kesultanan Islam Samudra Pasai. Di sinilah ditemukan para pedagang dari Kromendul dan para pedagang dari Arab setelah jatuhnya Bagdad dari serangan Mongol yang menyebarkan Islam di Perlak, yang di kemudian menjadi kota bagian dari Kerajaan Aceh. Lihat Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 4–5.

mempunyai andil terhadap kebangkitan yang oleh Hodgson disebut sebagai "internasionalisasi (universalisasi)" Islam *Sunni*.[301]

Proses penyebaran Islam di negara-negara Asia Tenggara—khususnya di Indonesia—yang berkembang secara spektakuler adalah suatu kenyataan yang tidak bisa diingkari, baik oleh sejarawan maupun para peneliti. Hal ini karena sikap yang ditunjukkan oleh para sufi itu penuh kasih sayang, kompromis, dan lebih berwawasan pluralis dan inklusif. Alwi Shihab menambahkan bahwa tasawuf itu memang memiliki kecenderungan manusia yang terbuka dan berorientasi kosmopolitan.[302]

Pernyataan di atas tidaklah berlebihan, kita telah banyak menyaksikan tokoh-tokoh sufi dengan sikap dan perilakunya yang khas, suka menolong dan membantu antarsesama, kasih sayang, membangun rasa kebersamaan dan persaudaraan sejati di tengah-tengah masyarakat, sehingga tidaklah mengherankan jika para sufi itu sangat disuka dan dekat dengan rakyat kecil, di samping sikap akomodatif dan kompromis yang dimilikinya itu. Hal inilah yang menyebabkan Islam cepat tersebar ke seluruh Nusantara dengan damai, tanpa kekerasan.

Mereka berjuang untuk menyebarkan Islam karena panggilan hati nurani yang merupakan kewajiban dan tanggung jawabnya sebagai mukmin sejati, tanpa mengharap hadiah ataupun pamrih apa pun. Murni panggilan Ilahi. Sebagaimana digambarkan Al-Quran: "*Orang-orang yang tidak terhalang oleh perdagangan dan jual beli untuk tetap menjalin hubungan dengan Allah Swt*".[303]

Abbas Mahmud al-Aqqad seperti dikutip Alwi Shihab mengatakan, "barangkali Kepulauan Indonesia ini merupakan tempat paling layak untuk membuktikan kenyataan bahwa Islam diterima dan berkembang di tengah-tengah penduduk yang menganut agama lain. Di setiap penjuru negeri terdapat bukti nyata betapa keteladanan yang baik berperan dalam penyebarannya tanpa menggunakan kekerasan".[304] Hal ini membuktikan bahwa para pembawa dan penyebar Islam telah paham akan kondisi sosio-kultural dan sosio-psikologis

301. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), Cet. IV, hlm. 36. Juga M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam II* (Chicago: Universty of Chicago Press, 1974), hlm. 1–368.
302. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 13.
303. QS Al-Nûr (24): 37.
304. Abbas Mahmud al-Aqqad, *al-Islam fi al-Qarn al-'Isyrin: Hadlirihi wa Mustaqbalihi* (Kairo: Dar al-Kutub Al-Hadisah, 1954), hlm. 7. Lihat juga Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 14.

masyarakat Indonesia, sehingga pendekatan dan metode yang digunakan pun sangat cocok dan disuka masyarakat Indonesia.

Kita semua tahu bahwa Islam di Indonesia beraneka ragam, dan cara kaum Muslim di negeri ini dalam menghayati agama mereka bermacam-macam. Tetapi, sebagaimana diakui Martin van Bruinessen, ada satu segi yang sangat mencolok sepanjang sejarah kepulauan ini: "Untaian kalung mistik yang begitu kuat mengebat Islamnya! Tulisan-tulisan paling awal karya Muslim Indonesia bernapaskan semangat tasawuf, dan seperti yang sering kali dikatakan banyak orang, karena tasawuf inilah terutama sekali orang Indonesia memeluk Islam. Islamisasi Indonesia mulai dalam masa ketika tasawuf merupakan corak pemikiran yang dominan di dunia Islam. Pikiran-pikiran para sufi terkemuka Ibn al-'Arabi dan Abu Hamid al-Ghazali sangat berpengaruh terhadap pengarang-pengarang Muslim generasi pertama di Indonesia. Apalagi hampir semua pengarang tadi juga menjadi pengikut sebuah tarekat".[305] Dengan demikian, di kalangan sejarawan dan peneliti orientalis, dan cendekiawan Indonesia sendiri, tampaknya tidak ada perbedaan untuk mengakui bahwa tasawuf adalah faktor terpenting dalam penyebaran Islam di Indonesia.

Walaupun begitu, masih saja ditemukan beberapa pandangan apriori mengenai tasawuf—khususnya di Indonesia. Orientalis Snouck Hurgronje misalnya, mengatakan, meski tasawuf berperan nyata dalam proses Islamisasi di Indonesia, ajaran-ajarannya tidak lebih dari sekadar *bid'ah* dan dongeng-dongeng yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan syariat. Lebih lanjut Snouck menyatakan bahwa tasawuf dihormati umat Islam Indonesia karena kepercayaan-kepercayaan sisa-sisa Hinduisme masih melekat sehingga menjadi faktor penentu bagi keberhasilan kaum sufi dalam proses Islamisasi di Indonesia.[306]

Dalam kaitan ini, Martin mencatat bahwa hingga akhir abad 19, pendapat yang muncul ketika itu adalah bahwa orang Indonesia itu bukanlah Muslim betulan (seperti halnya orang Arab), dan di bawah polesan keislaman yang tipis itu kepribadian orang Indonesia terutama masih tetap dibentuk oleh agama-agama sebelumnya (Hindu, Buddha, dan berbagai bentuk animisme). Martin mengutip seorang Penginjil Protestan, Poensen, yang bekerja puluhan tahun di Jawa Timur, menulis pada tahun 1883, bahwa mayoritas dari keseluruhan jumlah penduduk

305. Martin van Bruinessen (selanjutnya disebut Bruinessen), *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung, Mizan, 1996), Cet. IV, hlm. 15.
306. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 14.

mengaku sebagai Muslim, tetapi "yang mereka ketahui tentang Islam tidak lebih daripada sunatan, puasa, daging babi itu haram dimakan, adanya *grebeg besar* dan *grebeg mulud*, dan beberapa hari raya lainnya". Lebih lanjut dia katakan, bahwa di permukaan orang Jawa itu Islam, tetapi "di lubuk jiwanya yang lebih dalam, keberagamaan lain masih hidup, dan ini menggeliat dan mengungkapkan diri dalam pelbagai bentuk dan pandangan yang nyata-nyata bukan Islam; (rakyat) belumlah hidup dan berpikir secara Islam."[307]

Menurut Alwi Shihab[308] pandangan-pandangan apriori di atas tidaklah tepat dan mengada-ada. Ia mengajukan beberapa argumen. Pertama, jika kita dapat berandai-andai bahwa Islam diperkenalkan mirip atau bahkan sama dengan kepercayaan-kepercayaan dalam Hindu-Buddha, tentu hal ini akan lebih tepat menjadi faktor kegagalan total dakwah Islam, sebab dengan begitu orang-orang Indonesia justru tidak melihat kelebihan dan keunggulan ajaran-ajaran Islam. Lalu untuk apa konversi ke dalam Islam jika pada akhirnya sama dengan yang mereka anut.

Kedua, dengan adanya usaha penentangan dari Syaikh Nuruddin ar-Raniri terhadap ajaran panteisme Hamzah Fansuri dan Syams ad-Din as-Sumatrani pada abad 17, yang dianggap menyalahgunakan tasawuf bahkan dinilai *zindiq* yang menyesatkan. Dia mengarang sebuah kitab *Hujjat ash-Shiddiq fi Daf'i Zindiq*. Jika demikian adanya, mengapa karya Ar-Raniri tidak dijadikan rujukan di dalam menggambarkan sikap dan peranan kaum sufi dalam proses Islamisasi di Indonesia.

Ketiga, tidaklah tepat mengklaim bahwa Hamzah Fansuri dan para pengikutnya terpengaruh dengan kepercayaan-kepercayaan Hindu-Buddha. Akan tetapi, terpengaruh oleh ajaran-ajaran sufi semisal Al-Hallaj, Ibn 'Arabi, As-Suhrawardi, dan Jalal ad-Din ar-Rumi yang berorientasi filosofis. Ketika konsepsinya itu ditemukan adanya pertentangan dengan akidah Islam, hal itu bukan merupakan pertentangan substansial, melainkan ekspresi penghayatan tauhid dalam bentuk baru atau salah satu jenis ekspresinya. Menurut Al-Ghazali, terkadang dua aliran dapat bertemu dalam satu sasaran atau dua sasaran yang mirip, dan ini tidak lantas berarti salah satu terpengaruh dari yang lain atau yang

307. Bruinessen, *Tarekat*, hlm. 21.
308. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 16–18.

satu menjiplak yang lain, tetapi pertemuan tersebut sering ditentukan oleh faktor kondisi psikologis yang sama.[309]

Oleh karena itu, sudah merupakan suatu keharusan dalam sebuah penelitian untuk melakukan kajian secara komprehensif, cermat, dan saksama dengan melihat data-data valid yang tersedia, sehingga dalam pengungkapan kesimpulan tidak terjadi penilaian secara apriotif. Dalam hal ini, penulis akan berusaha dengan menggali informasi dari berbagai data yang ada, terutama sekali yang menyangkut awal mula masuk dan perkembangan Islam di Indonesia. Wali Songo dan para penerusnya adalah awal dari kajian selanjutnya.

B. Tokoh-Tokoh Sufi Nusantara

Tasawuf di Nusantara telah mengalami dinamika perkembangan dan pertumbuhan seiring dengan perjalanan waktu. Sebagaimana dikemukakan di depan bahwa tasawuf muncul, berkembang, dan tumbuh di Nusantara adalah seiring dengan muncul, berkembang, dan tumbuhnya proses Islamisasi itu sendiri. Oleh karena itu, berbicara tentang tasawuf di Nusantara, sangat terkait dengan perbincangan Islam di Nusantara, baik pada masa-masa awal perkembangan dan pertumbuhannya hingga pada masa terbentuknya Islam sebagai agama yang mapan (*established*).

Pembahasan berikut akan dikemukakan tentang penyebaran tasawuf seiring dengan dinamika perkembangan yang melingkupinya, berdasarkan pada pembagian wilayah dan tokoh-tokoh tasawuf yang muncul pada saat itu.

1. Tasawuf di Aceh

Aceh merupakan wilayah strategis dalam penyebaran Islam di Nusantara. Aceh dengan peran strategisnya dalam penyebaran Islam di Nusantara, yang kemudian sangat berpengaruh terhadap penyebaran Islam di dearah lain, adalah bukti bahwa Aceh memang layak disebut sebagai "Serambi Makkah" atau halaman depan atau pintu gerbang ke Tanah Suci Makkah.[310] Di Aceh telah berkembang corak tasawuf tidak hanya *Falsafi*, tetapi juga *Sunni*. Kedua corak tasawuf tersebut telah berhasil menemukan momentumnya dan sangat berpengaruh terhadap dinamika tasawuf berikutnya —termasuk ke daerah-daerah lain di Nusantara.

309. Dikutip Faisal Badr 'Aun, *at-Tashawuf al-Islami ath-Thariq wa ar-Rijal* (Kairo: Makatab Sa'id Ra'fat, 1983), hlm. 12–13.
310. Lihat M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), hlm. 28.

Oleh karena itu, pembahasan tentang tasawuf di Nusantara hampir pasti selalu dimulai dari pembahasan tasawuf di Aceh. Di antara tokoh-tokoh ulama besar (*par excellence*) Aceh yang sangat berpengaruh melalui karya-karya tasawufnya, sebagaimana dikemukakan berikut.

a. Hamzah al-Fansuri

Menurut catatan sejarah, Hamzah Fansuri dilahirkan di Kota Barus, sebuah kota yang oleh seorang Arab pada zaman itu dinamai *Fansur*. Inilah yang kemudian *laqab* yang menempel pada nama Hamzah adalah *al-Fansuri*.[311] Kota Fansur terletak di pantai barat Provinsi Sumatra Utara, di antara Sinkil dan Sibolga.[312] Ada pendapat yang mengatakan Hamzah Fansuri berasal dari Bandar Ayudhi, Ibukota Kerajaan Siam,[313] tepatnya di suatu desa yang bernama Syahru Nawi di Siam, yaitu Thailand sekarang.[314] Tidak diketahui dengan pasti tentang tahun kelahiran dan kematian Hamzah Fansuri, tetapi masa hidupnya diperkirakan sebelum tahun 1630-an, karena Syamsuddin As-Sumatrani yang menjadi pengikutnya dan komentator buku dalam *Syarh Rub Hamzah al-Fansuri*, meninggal pada tahun 1630.[315]

Hamzah Fansuri memiliki pandangan tasawuf yang berbau Phanteisme. Ibnu Arabi dianggap sebagai tokoh yang sangat berpengaruh dalam pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri melalui karya-karyanya. Bahkan Hamzah Fansuri dianggap orang pertama yang menjelaskan paham "*wihdat al-wujud*" Ibnu Arabi untuk kawasan Asia Tenggara.[316] Akan tetapi, Hamzah Fansuri disebut sebagai penganut tarekat "Qadiriyah" yang dinisbatkan kepada Syekh Abdul Qadir al-Jailani. Di antara karya-karyanya adalah sebagai berikut.

1. *Syarab al-'Asyiqin*
2. *Asrar al-'Arifin fi bayani 'Ilm as-Suluk wa at-Tauhid*
3. *Kitab al-Muntaha*[317]
4. *Ruba'i Hamzah Fansuri*

311. Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19* (Jakarta: INIS, 1995), hlm. 57.
312. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 29.
313. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 95.
314. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 125.
315. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 29.
316. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 125.
317. Lihat Peter Riddell, *Islam and The Malay-Indonesia World: Transmission and Responses* (London: Hurst & Company, 2001), hlm. 106.

Selain yang disebut di atas, Hamzah Fansuri juga dikenal sebagai sufi penyair, sastrawan sufi, seperti syair Burung Pingai, Syair Dagang, dan lain-lain.[318]

b. Syamsuddin as-Sumatrani

Syamsuddin as-Sumatrani adalah murid dari Hamzah Fansuri. Dengan demikian, Hamzah Fansuri dianggap sebagai figur sufi yang melanjutkan paham tasawuf *wihdat al-wujud* yang dikenalkan dan dikembangkan oleh gurunya. Syamsuddin as-Sumatrani juga dikenal sebagai penyebar ajaran *martabat tujuh*, yang dikenalkan terlebih dahulu oleh Syekh Muhammad ibn Fadlullah al-Bunhanpuri (w. 1020 H./1620 M.). Al-Bunhanpuri adalah seorang ulama kelahiran India yang dianggap sebagai pencetus pertama kali pemikiran tasawuf yang berpaham *martabat tujuh* tersebut.[319] Martabat tujuh tersebut didasarkan kepada ayat Al-Quran, Surah Al-Hadîd (57): 3.

هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾

Menurut Syamsuddin as-Sumatrani, yang *al-awwal* adalah martabat *ahadiyah*; yang *al-akhir* adalah martabat *wahidiyah*; yang *al-bathin* adalah martabat *wahdah*; dan yang *adh-dhahir* adalah martabat-martabat *alam al-arwah, alam al-mitsal, alam al-ajsam*, dan *alam al-insan*.[320]

Syamsuddin as-Sumatrani meninggal pada malam Senin, 12 hari bulan Rajab 1039 H. (1630 M.). Sementara karya-karya monumentalnya, antara lain yang ditulis dengan bahasa Arab adalah sebagai berikut.

1. *Jawahir al-Haqaiq,*
2. *Tanbih ath-Thullab fi Ma'rifati Malik al-Wahhab,*
3. *Risalat Baina Mulahadzat al-Muwahhidin 'ala al-Muhtadi fi Dzikrillahi,*
4. *Kitab al-Harokah, dan*
5. *Nur ad-Daqaid,*

Sementara karya lainnya yang ditulis dengan bahasa Melayu adalah sebagai berikut:

1. *Mir'at al –Iman,*
2. *Mir'at al-Mukminin,*

318. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 95.
319. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 34.
320. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 35.

3. *Mir'at al-Haqiqah,*
4. *Mir'at al-Muhaqqiqin,*
5. *Syarah Mir'at al-Qulub,*
6. *Dikr Dairat Qaba Qausaini aw Adna, dan*
7. *Syarah Ruba'i Hamzah Fansuri.*

Sementara karya lainnya yang belum diketahui, apakah berbahasa Arab atau Melayu, adalah sebagai berikut.

1. *Nur al-Haqaiq,*
2. *Kitab Tazyim,*
3. *Syarb al-'Arifin,*
4. *Kitab al-Martabah,*
5. *Risalat al-Wahhab,*
6. *Tanbihullah, dan*
7. *Risalat al-Wahdah.*[321]

c. Nuruddin ar-Raniri

Nama lengkapnya adalah Nur ad-Din Muhammad ibn 'Ali ibn Hasanji ibn Muhammad ar-Raniri. Silsilah keturunan Ar-Raniri berasal dari India, keturunan Aceh. Dipanggil Ar-Raniri karena lahir di daerah Ranir (Rander) yang terletak dekat Gujarat, India pada tanggal dan tahun yang tidak diketahui. Ar-Raniri meninggal pada 22 Dzulhijjah 1096 H./21 September 1658 M. di India. Ar-Raniri untuk pertama kalinya berada di Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda.[322]

Ar-Raniri dianggap sebagai ulama yang tidak sepaham dengan pemikiran ulama sebelumnya, Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani. Bahkan, Ar-Raniri tidak segan-segan untuk mengecamnya dan menganggap pemikiran dan paham tasawuf yang dibawa dan dikembangkan kedua tokoh ulama sebelumnya adalah sesat dan tidak bisa diikuti. Dengan demikian, Ar-Raniri disebut sebagai ulama *Sunni* yang konsisten. Terdapat tidak kurang dari 30 karya Ar-Raniri, yaitu:

1. *ash-Shirat al-Mustaqim,*
2. *Durrat al-Faraidl fi Syarh al-'Aqaid,*

321. Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlas, tt.), hlm. 42–43.
322. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 37.

3. *Hidayat al-Habib fi at-Targhib wa at-Tarhib fi al-Hadis,*
4. *Bustan as-Salathin fi Dzikr al-Awwalin wa al-Ahkam,*
5. *Nubdzah fi Da'wah adz'Dzill,*
6. *Lathaif al-Asror,*
7. *Asrar al-Insan fi Ma'rifat ar-Ruh wa al-Bayan,*
8. *at-Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan fi at-Tashawwuf,*
9. *Akhbar al-Akhirah fi Ahwal al-Qiyamah,*
10. *Hill adz-Dzill,*
11. *Ma al-Hayah li Ahl al-Mayyit,*
12. *Jawahir al-'Ulum fi Kasyf al-Ma'lum,*
13. *'Aina al-'Alam Qabla an Yukhlaq,*
14. *Syifa' al-Qulub 'an at-Tashawwuf,*
15. *Hujjat ash-Shiddiq fi Daf'i Zindiq,*
16. *al-Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin,*
17. *al-Lam'an fi Takfir man Qala fi Khalq Al-Quran,*
18. *Shawarim ash-Shiddiq fi Qath'i az-Zindiq,*
19. *Rahiq al-Muhammadiyah fi Thariq ash-Shufiyah,*
20. *Ba'du Khalq as-Samawat wa al-Ardl,*[323]
21. Dan lain-lain.

d. Abd ar-Rauf as-Sinkili

Nama lengkapnya adalah Abd ar-rauf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansuri as-Sinkili. Tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti. Namun, ada yang menyebutkan pada tahun 1024 H./1615 M.[324] As-Sinkili adalah pengikut tarekat Syattariyah dalam kerangka tasawuf Sunni, yang dipelajarinya dari Syekh Ahmad al-Qashashy di Madinah.[325] As-Sinkili dikenal sebagai ulama yang berhasil mendamaikan antara ajaran martabat tujuh yang di Aceh dikenal sebagai *wihdat al-wujud/wujudiyah* (pantheisme) dengan paham Sunnah. Meskipun demikian, As-Sinkili tetap

323. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 53–54.
324. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 189.
325. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 96.

menolak paham wujudiyah tersebut. Faham inilah yang kemudian dibawa oleh muridnya, Syekh Abd al-Muhyi Pamijahan ke Jawa.[326]

Karya-karya As-Sinkili, antara lain:

1. *Mi'rat ath-Thullab* (*fikih* Syafi'i bidang muamalat),
2. *Hidayat al-Balighah* (*fikih* tentang sumpah, kesaksian, peradilan, pembuktian, dan lain-lain),
3. *'Umdat al-Muhtajin* (tasawuf),
4. *Syams al-Ma'rifah* (tasawuf tentang ma'rifat),
5. *Kifayat al-Muhtajin* (tasawuf),
6. *Daqaiq al-Huruf* (tasawuf),
7. *Turjumat al-Mustafidz* (tafsir),[327]
8. *Ta'bir al-Bayan, dan*
9. *Idhah al-Bayan.*[328]

2. Tasawuf di Sumatra Selatan

Menurut Uka Tjandrasasmita dan Hasan Mu'arif Ambari—sebagaimana dikutip M. Solihin—bahwa Islam mulai masuk ke Sumatra Selatan dan berkembang pesat setelah abad ke-15 M., yaitu pada saat Kerajaan Islam di Palembang telah berdiri. Sebelumnya kekuasaan politik berada di tangan raja-raja yang belum Islam, dimulai dengan Kerajaan Tulang Bawang di Lampung dan Palembang; kemudian berdiri kerajaan besar pada permulaan abad ke-7 M., yaitu Kerajaan Sriwijaya. Walaupun begitu, Uka Tjandrasasmita tidak menolak tentang kedatangan Islam ke Sumatra pada abad pertama Hijriah atau abad ke-7 M.[329]

a. Abd ash-Shamad al-Palimbani

Al-Palimbani adalah keturunan Arab Yaman. Ayahnya adalah Syekh Abd al-Jalil ibn Syekh Abd al-Wahab al-Mahdani, berhijrah ke Kota Palembang pada abad ke-17 M. Dia menjabat mufti di wilayah Kedah pada 1700 M. setelah kembali ke Palembang, dia menikah dan dianugerahi seorang putra yang bernama Abd ash-Shamad. Peristiwa ini terjadi antara 1700–1704 M. Al-Palimbani menerima

326. Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Islam, Jilid Suplemen I* (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1999), hlm. 6–7.
327. Azra, *Jarinagan Ulama*, hlm. 205; Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 51.
328. Ali, *Pengatar Ilmu Tasawuf*, hlm. 96.
329. Lihat M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 57.

pelajaran agama pertama kali di negeri kelahirannya, kemudian melanjutkan di Masjid al-Haram, Makkah al-Mukarramah.[330]

Teman Al-Palimbani yang seangkatan dalam menimba ilmu di Makkah dan Madinah adalah Muhammad Arsyad al-Banjari, Abd al-Wahab Bugis dari Sulawesi Selatan, dan Abd Rahman Masri dari Jakarta. Mereka menjadi "empat serangkai" yang sama-sama belajar tarekat di Madinah kepada Syekh Muhammad as-Samman.[331]

Adapun karya-karya Al-Palimbani sebagai berikut.

1. *Zuhrat al-Murid fi Bayan Kalimat at-Tauhid*
2. *Nashihat al-Muslimin wa Tadzkirat al-Mu'minin fi Fadhail al-Jihad fi Sabilillah wa Karamat al-Mujahidin fi Sabilillah.*
3. *Tuhfat ar-Raghibin fi Bayan al-Haqiqah Imam al-Mu'minin wa Ma Yufsiduhu fi Riddat al-Murtaddin.*
4. *Al-'Urwat al-Wutsqa wa Silsilat uli at-Tuqa.*
5. *Hidayat as-Salikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin.*
6. *Ratib 'Abd ash-Shamad.*
7. *Sayr as-Salikin ila Rabb al-'Alamin.*
8. *Zad al-Muttaqin fi Tauhid Rabb al-'Alamin.*

b. Shihabuddin bin Abdullah Muhammad

Adalah seorang ulama terkemuka pada zaman Sultan Najamuddin. Dia salah seorang penasihat sultan bidang keagamaan. Karya tulisnya antara lain sebagai berikut.

1. Terjemahan dari kitab bahasa Arab *Jauharut at-Tauhid* karya Ibrahim al-Laqani (w. 1613 M.). Kitab syair berisi tentang syahadat dan kepercayaan.
2. *Risalah*, yang didasarkan kepada kitab *Risalah fi at-Tauhid* karya Syekh Ruslan ad-Dimasyqi dan *Fath ar-Rahman* karya Zakariya al-Anshari. Risalah ini berisi tasawuf.
3. *Aqidat al-Payan*, tentang sifat Allah yang dua puluh.

330. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 69.
331. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 62; Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 98; Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 85–86; Riddel, *Islam and The Malay*, hlm. 184.

c. Kemas Fakhruddin

Kemas Fakhruddin adalah generasi setelah Shihabuddin. Usianya lebih tua dari Abd ash-Shamad al-Palimbani. Dia dilahirkan pada tahun 1133 H./1719 M. dan wafat pada tahun 1177 H./1763 M. Dia mengadakan perjalanan ke India dan menghabiskan sebagian besar hidupnya di Arab, khususnya di Makkah dan Madinah. Di sinilah dia menulis karya-karyanya, antara lain:

1. Kitab *al-Mukhtashar*, terjemahan Melayu dari *Risalat at-Tauhid* Karya Syekh Ruslan ad-Dimasyqi, dan diperluas dengan komentar Zakariya al-Anshari (w. 1529) dan Abd al-Ghani bin Ismail an-Nabulusi (w. 1731).
2. Terjemahan Melayu dari sebagian kitab *Futuh asy-Syams*, karya seseorang dengan nama samaran al-Waqidi.
3. Terjemahan Melayu dari *Tuhfat az-Zaman fi Dzarf Ahl al-Yaman*, karya ibn Syaddad al-Minsyari.
4. *Khawash Al-Quran al-'Adzim.*

d. Muhammad Muhyiddin bin Syekh Shihabuddin

Dia adalah putra dari Syekh Shihabuddin. Pada masa ayahnya, tarekat Sammaniyah masih belum dikenal, tetapi Muhammad Muhyiddin telah menganut tarekat baru itu dan mengembangkannya, dan setelah ayahnya meninggal dunia pada tahun 1775 M., Muhammad Muhyiddin menerjemahkan kitab Arab *Life of Muhammad Samman*, yang diselesaikannya pada tahun 1781 M.

e. Kemas Muhammad bin Ahmad

Kemas Muhammad bin Ahmad tidak diketahui riwayat lahir dan meninggalnya. Kemas Muhammad memiliki dua karya, yaitu sebagai berikut.

1. *Nafahat ar-Rahman fi Manaqib Ustadzina al-A'dzam as-Saman*. Kitab ini membahas tentang *manakib* (sejenis metode tarekat) yang dinisbatkan kepada tarekat Samman.
2. *Bahr al-'Ajaib*, yang bersumber dari kitab *Bahr al-Wuquf fi 'Ilm at-Taufiq al-Huruf*, karya Abd ar-Rahman bin Muhammad bin Ali al-Bisthami, seorang sarjana Syiria di Busra (w. 1454 M.).

f. Muhammad Ma'ruf bin Abdullah

Muhammad Ma'ruf dikenal sebagai seorang khatib di Kesultanan Palembang, dan pernah menulis kitab berjudul *Thariqah*, yang dinisbatkan kepada thariqah Qadiriyah dan Naqsyabandiyah.

Di samping yang disebutkan di atas, dikenal pula seorang ulama di pedalaman Palembang, yang bernama Kyai Haji Thahir Mandayun (1800-an). Sepulang dari Makkah, dia mengajarkan agama pada masyarakat marga Madang Suku II. Dia dikenal sebagai seorang ulama yang rajin menghimpun catatan-catatan sebagai bahan mengajar (diperkirakan tebalnya hingga 60 cm). Namun, disayangkan karena tidak ditemukan urutan-urutannya sebagaimana yang pernah diajarkan oleh Kyai Haji Thahir tadi.[332]

3. Tasawuf di Jawa

Tasawufisasi di Pulau Jawa, tidak dapat dilepaskan dari proses Islamisasi di tanah Jawa itu sendiri. Dalam kajian ini, para ahli sejarah memastikan bahwa ulama *Asyraf* yang dianggap memiliki peran besar dalam proses Islamisasi di tanah Jawa adalah Wali Songo.[333] Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa Wali Songo adalah *pioneers* Islamisasi—sekaligus tasawufisasi—di tanah Jawa khususnya, yang kemudian punya pengaruh besar di Nusantara. Dalam perkembangan selanjutnya, pergulatan pemikiran tasawuf telah mengalami dinamika dengan corak dan karakteristik yang berbeda-beda. Ada tasawuf yang bercorak *Sunni* yang diwakili oleh Wali Songo tersebut, dan ada tasawuf yang bercorak *Falsafi* yang dipelopori oleh Syekh Siti Jenar. Dinamika perkembangan tersebut dapat berpengaruh kepada tokoh-tokoh sufi berikutnya.

a. Syekh Siti Jenar

Syekh Siti Jenar adalah sosok penting dalam sejarah tasawuf di Jawa. Terkait dengan asal-usul Siti Jenar, sulit dilacak secara pasti sehingga yang muncul adalah beragam pendapat. Soewarno—misalnya—menyebutkan keterkaitan antara Pangeran Carbon, Desa Lemah Abang, dengan Siti Jenar. Dari sumber Cirebon diceritakan, ada seorang penyebar Islam yang bernama Syekh Jabantara, yang kemudian dikenal dengan Syekh Siti Jenar, dan bukan penduduk asli Jawa. Awalnya menuntut ilmu di Bagdad dan kembali ke Malaka, dan kemudian pindah

332. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 73–75.
333. Penjelasan lebih lanjut tentang Wali Songo dan peranannya dalam mentransfer tasawuf di Nusantara, dapat dibaca pada Bab XI, *Wali Songo dan Tasawuf di Nusantara.*

ke Jawa, dan bermukim di Bukit Amparan Jati, kemudian pindah ke Carbon Girang, dan pindah lagi ke Pengging.[334]

Pendapat lain mengatakan, bahwa Desa Lemah Abang adalah sebuah desa yang terletak 15 km di sebelah timur Kecamatan Caruban Madiun. Dengan demikian, Siti Jenar dimungkinkan berasal dari sini dan bertempat tinggal di sini. Sementara nama Carbon yang dihubungkan dengan nama Pangeran Carbon, sebenarnya adalah Caruban yang berada di wilayah Jawa Timur, dan bukan Cirebon.[335]

Di kalangan sejarawan tidak ditemukan kata sepakat dalam menyelisik ajaran "*Wujudiyah*" Syekh Siti Jenar. Namun, dari beberapa serat: *Serat Siti Jenar, Babat Tanah Jawi, Serat Cebolek, Serat Centini*, memang menceritakan tentang polemik Syekh Siti Jenar ini dengan para Wali lainnya. Inilah yang kemudian menunjukkan bahwa Syekh Siti Jenar telah menganut paham *Wihdat al-Wujud*.[336] Dengan demikian, Syekh Siti Jenar adalah penganut paham *Wujudiyah* dalam tasawuf. Di mana paham *Wujudiyah* adalah paham yang kemudian dianggap sebagai paham tasawuf yang menyimpang dari pakem tasawuf Sunni. Paham *Wujudiyah* ini juga sekaligus menjadi penyebab Syekh Siti Jenar akhirnya diadili dan dihukum mati oleh pengadilan Wali Songo. Peristiwa ini sebagaimana terjadi pada Abu Manshur Al-Hallaj di Baghdad. Paham *Wujudiyah* inilah yang kemudian membawa banyak pengaruh terhadap perkembangan dan pertumbuhan paham *Wujudiyah* di Nusantara, khususnya di Pulau Jawa.

b. Ahmad Mutamakin

Ahmad Mutamakin adalah putra dari Pangeran Benawa II, yang lahir pada tahun 1645 M, dan usia Pangeran Benawa pada saat itu sudah mencapai 55 tahun.[337] Ahmad Mutamakin dilahirkan di Desa Cebolek distrik Tuban. Di sinilah Mutamakin menghabiskan waktu mudanya. Tidak diketahui secara pasti tentang tradisi intelektual Mutamakin selain melalui Serat Cebolek. Dari sini dapat dijelaskan, bahwa Mutamakin menyebut nama Syekh Zen dari Yaman sebagai gurunya. Namun, tidak diketahui kapan dan berapa lama Mutamakin belajar pada Syekh Zen. Walaupun begitu, dapat diketahui bahwa antara Syekh Zen, yang kemudian diketahui sebagai Syekh Muhammad Zain al-Mizjaji al-Yamani,

334. Moh. Hari Soewarno, *Syekh Siti Jenar* (Antar Surya Jaya: Tt.), hlm. 27–29; Miftah Arifin, *Wujudiyah di Jawa* (Jember: Pena Salsabila, 2011), hlm. 65–66.
335. Arifin, *Wujudiyah*, hlm. 66
336. Arifin, *Wujudiyah*, hlm. 70.
337. Terkait dengan silsilah Ahmad Mutamakkin, dapat dilihat pada Edwin Wieringa, "The Mystical of Haji Ahmad Mutamakin", dalam *Studia Islamika*, Vol. 5, no. 1, 1998, hlm. 33–34.

seorang pemimpin tarekat Naqsyabandiyah yang sangat berpengaruh di Yaman, sehingga dimungkinkan keduanya pernah bertemu. Sebab, Mutamakin adalah generasi setelah 'Abd ar-Rauf as-Sinkili dan Yusuf al-Makassari. Sementara Syekh Zain yang disebutkan di atas merupakan putra dari Syekh Muhammad al-Baqi al-Mizjaji, yang juga dikenal sebagai guru dari 'Abd ar-Rauf as-Sinkili dan Syekh Yusuf al-Makassari.[338]

Ahmad Mutamakin yang kemudian dianggap sebagai pengembang ajaran paham *Wujudiyah (Wihdat al-Wujud)* yang telah lebih awal dirintis oleh Syekh Siti Jenar. Kisah tentang Ahmad Mutamakin dan paham *Wujudiyah* ini dapat dibaca pada Serat Cebolek dan Serat Centini.[339]

c. Abd al-Muhyi Pamijahan

Abd al-Muhyi Pamijahan[340] adalah seorang ulama besar penyebar agama Islam di wilayah Jawa Barat, yang hidup setelah generasi Wali Songo. Sebagian sumber tidak menyebutkan kelahiran dan meninggalnya, tetapi dapat diperkirakan Abd al-Muhyi lahir di Mataram, Lombok tahun 1071 H./1650 M., dan wafat tahun 1151 H./1730 M. di Pamijahan, Tasikmalaya Jawa Barat. Ayahnya, bernama Sembah Lebe Warta Kusumah adalah keturunan Raja Galuh (Pajajaran). Abd al-Muhyi dibesarkan di Ampel, Surabaya, Jawa Timur.

Abd al-Muhyi adalah murid dari sufi terkemuka Aceh, Abd ar-Rauf as-Sinkili. Melalui Abd al-Muhyi ini kemudian tarekat *Syattariyah* menjadi berkembang di Jawa. Sebagaimana gurunya, Abd al-Muhyi dianggap sebagai pelanjut dari ajaran tasawuf gurunya tersebut, yaitu ingin mendamaikan ajaran *Martabat Alam Tujuh* —yang di Aceh dikenal dengan paham *Wihdat al-Wujud* atau *Wujudiyah* —dengan paham *Sunnah*.[341] Martabat Alam Tujuh (atau dikenal juga dengan tingkatan tujuh) tersebut adalah *ahadiyah, al-wahdah, al-wahidiyah, 'alam arwah, 'alam mitsal*, (alam ide), *'alam ajsam* (benda), dan *'alam insan kamil*.[342]

d. Ronggowarsito

Ronggowarsito dilahirkan pada tahun 1802 M dan mendapatkan pendidikan pertama kali dari kakeknya, Jasadipura II, yang juga merupakan penulis dan

338. Lihat Arifin, *Wujudiyah*, hlm. 108–109.
339. Arifin, *Wujudiyah*, hlm. 110.
340. Ada yang menyebutnya dengan nama Syekh Muhy ad-Din al-Jawi. Lihat Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 151.
341. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 92–93.
342. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 152; Arifin, *Wujudiyah*, hlm. 100–103.

sastrawan produktif. Oleh sang kakek kemudian dia dimasukkan ke pesantren untuk belajar di bawah bimbingan Kyai Hasan Basri. Semasa kecil, Ronggowarsito bernama Bagus Burhan. Ronggowarsito telah berkeliling untuk mencari ilmu, khususnya dia mendalami kepercayaan-kepercayaan Jawa, sampai kemudian singgah di Bali dan mempelajari Hinduisme. Inilah yang kemudian berpengaruh terhadap pemikirannya melalui karya-karyanya yang bernuansa sinkretisme Islam Jawa.

Ronggowarsito sangat produktif dalam menulis. Menurut Kartono Parta Kusuma—sebagaimana dikutip Alwi Shihab—jumlah karya-karya Ronggowarsito tidak kurang dari 50 karangan, antara lain sebagai berikut.

1. *Suluk Jiwa*, adalah sebuah risalah kecil yang memuat cerita simbolik, bahwa Tuhan Wisnu menyerupai diri sebagai seorang tokoh bernama Sulaiman yang berangkat Turki untuk mempelajari tasawuf di bawah bimbingan Syekh Usman al-Naji.
2. *Serat Pamoring Kawulo Gusti*, yang membicarakan tentang dzikir dan larut dalam kontemplasi dan perenungan kepada Allah Swt. Dengan hati penuh rindu.
3. *Suluk Lukma Lelana*. Sebuah risalah dalam tasawuf yang memuat motivasi untuk membentuk budi pekerti luhur.
4. *Paramayoga*. Sebuah risalah historis yang berusaha menyesuaikan legenda Tuhan-Tuhan dalam Hinduisme dengan nabi-nabi dalam Islam.
5. *Serat Hidayat Jati*. Risalah yang memuat tentang saripati ma'rifat yang diajarkan delapan wali di Jawa.[343]

e. Haji Hasan Musthafa

Haji Hasan Musthafa dilahirkan di Cikarang, Garut pada tanggal 14 Sya'ban 1268 H/3 Juni 1852 M. Dia memiliki darah keturunan campuran, antara kyai, seniman, dan priyayi. Ibunya bernama Nyi Mas Salmah dan ayahnya bernama Mas Sastramanggala.[344] Hasan Musthafa juga dianggap sebagai tokoh tasawuf sinkretik yang berpengaruh di Tanah Pasundan.

Seperti halnya Ronggowarsito, Hasan Musthafa juga ingin menggabungkan pemikiran tasawufnya dengan budaya setempat. Jika Ronggowarsito membawakan paham tasawuf dengan mistik kejawen, Hasan Musthafa memadukan pemikiran

343. Lihat Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 161–165; M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 96–97.
344. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 103.

tasawufnya dengan budaya Sunda, khususnya pemikiran tentang *martabat tujuh*.[345]

f. Syekh Hasyim Asy'ari

Nama lengkap Hasyim adalah Muhammad Hasyim Asy'ari. Dia dilahirkan pada tanggal 24 Dzulqa'dah 1287/14 Februari 1871 di Desa Gedang Jombang Jawa Timur, dari keluarga elite Jawa.[346] Dia juga dari keluarga Basyaiban yang masih memiliki hubungan keturunan dengan para da'i Arab dari *Ahl al-Bait* yang datang membawa Islam di Asia Tenggara pada abad ke-14 H.[347] Dia lahir di pesantren milik kakeknya—dari pihak ibu, yaitu Kyai[348] Usman yang didirikan pada akhir abad 19, dari seorang ibu yang bernama Halimah. Ayah Hasyim, Ahmad Asy'ari, sebelumnya merupakan santri terpandai di Pesantren Gedang. Karena kepandaian dan akhlaknya, Kyai Usman menikahkannya dengan putrinya, yaitu Halimah. Kyai Asy'ari sendiri kemudian mendirikan Pesantren Keras di Jombang. Ayah Hasyim ini berasal dari Desa Tingkir, yang masih keturunan dari Abdul Wahid Tingkir yang diyakini masih keturunan raja Muslim Jawa, Jaka Tingkir, dan raja Hindu Majapahit, Prabu Brawijaya VI (Lembu Pereng).[349]

Pada saat Syekh Hasyim tinggal di Makkah selama tujuh tahun itu, Hasyim berguru kepada tokoh-tokoh ternama, yaitu Syekh Mahfudz Termas, Syekh Mahmud Khatib al-Minangkabawi, Imam Nawawi al-Bantani, Syekh Syatha,

345. M. Sobhin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 180.
346. Solichin Salam, *KH. Hasyim Asyari: Ulama Besar Indonesia* (Jakarta: Depot Pengajaran Muhammadiyah, 1962), hlm. 19; Akhria Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib: Ilaman Islam di Permahan Abad ini* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), hlm. 93.
347. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 117.
348. Pada beberapa tulisan ditemukan beberapa ejaan terlalu dengan penulisan kata "kyai". Ada yang menggunakan kata kyai, kiai, dan kiyai. Namun dalam penulisan ini, dengan pertimbangan teknis dan kemudahan dalam pembacaan, penulis memakai kata "kyai". Kyai adalah gelar yang diperuntukkan bagi seseorang yang memiliki pengetahuan tentang Islam melebihi pengetahuan orang biasa, sehingga sering dikenal dengan sebutan 'ulama, pemimpin agama, pemimpin pesantren dan guru senior di Jawa. Kata ini juga biasa digunakan untuk menghormati barang memiliki binatang yang dianggap memiliki kekuatan luar biasa. Dr. Sa'ra ini mamaa-mamaa yang terkenal dan diakui pengetahuannya umumnya disebut Syeikh atau Syekh. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942* (Jakarta: LPMS, 1996), Cet. 8, 9. Lihat juga Lukhful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim Asyari* (Yogyakarta: LKS, 2000), Cet. I, Catatan 10, 6.
349. Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama*, hlm. 4–5. Pendapat terakhir tentang asal usul Hasyim Asy'ari dari pihak ayah sampai kepada keluarga ibu Syaiban—da'i Arab Muslim yang datang ke Indonesia pada abad ke-4 Hijrah untuk menyebarkan Islam ke Asia Selatan, dan mendirikan bangunan pusat agama Islam dan kesultanan-kesultanan Islam yang akhirnya dikenal dengan kesultanan Al Adhamah Khan. Mereka ini adalah keturunan Ja'far Shadiq bin Imam Muhammad Baqir. Lihat Muhammad Asad Sa'ilah, *Hadhanah Syekh Muhammad Hasyim Asyari: Perintis Kemerdekaan Indonesia*. Terj. KH. A. Musthafa Bisri (Yogyakarta: Ilmu Ilahi Press, 1994), hlm. 27.

Syekh Dagistani, Syekh al-Allamah Abdul Hamid al-Darustany, dan Syekh Muhammad Syu'aib al-Maghribi. Juga Syekh Ahmad Amin Al-Athar, Sayyid Sultan ibn Hasyim, Sayyid Ahmad ibn Hasan al-Athar, Syekh Sayyid Yamani, Sayyid Alawi ibn Ahmad as-Saqqaf, Sayyid Abbas Maliki, Sayid 'Abd Allah az-Zawawi, Sayyid Husain al-Habsyi, dan Syekh Shaleh Bafadhal.[350] Di antara sekian guru, yang paling berpengaruh dalam wacana pemikiran Hasyim adalah Sayyid Alawi ibn Ahmad as-Saqqaf, Sayyid Husain al-Habsyi, dan Syekh Mahfudz (w. 1920),[351] yang terakhir merupakan ulama pertama Indonesia yang dipercaya untuk mengajar kitab *Shahih al-Bukhari* di Makkah, karena memang ahli dalam ilmu hadis. Keahlian inilah yang kemudian diwarisi oleh Hasyim. Bahkan Hasyim telah mendapatkan ijazah untuk mengajarkan kitab *Shahih al-Bukhari* tersebut dari Syekh Mahfudz tersebut yang merupakan pewaris terakhir dari pertalian *sanad* hadis Nabi dari 23 generasi penerima karya ini. Di bawah bimbingan Syekh ini juga, Hasyim mempelajari Tarekat *Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* yang diperolehnya dari Syekh Nawawi al-Bantani dari Syekh Khatib Sambas.[352] Dilaporkan, bahwa Hasyim juga sempat mengajar di Makkah, sebuah awal karier pengajaran yang kemudian diteruskan ketika kembali ke Tanah Air pada tahun 1900. Di rumah, dia pertama mengajar di pesantren ayah dan kakeknya. Kemudian antara tahun 1903–1906, dia mengajar di kediaman mertuanya, Kemuning (Kediri).[353]

Selama mengajar di Makkah, Syekh Hasyim memiliki sejumlah murid, antara lain Syekh Sa'dullah al-Maimani (Mufti India), Syekh Umar Hamdan (ahli hadis di Makkah), asy-Syihab Ahmad bin Abdullah (Suriah), K.H. Wahab Hasbullah (Jombang), K.H.R. Asnawi (Kudus), K.H. Dahlan (Kudus), K.H. Bisri Syansuri (Jombang), dan K.H. Shaleh (Tayu).[354]

Hasyim mempelajari *fikih* mazhab Syafi'i di bawah bimbingan Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi yang juga ahli dalam ilmu falak, ilmu hisab, dan aljabar. Ahmad Khatib adalah ulama moderat yang memperkenalkan Hasyim untuk mempelajari *Tafsir al-Manar*. Hasyim mengagumi rasionalitas yang dikembangkan Muhammad Abduh dalam kitab tersebut. Namun demikian, dia tidak menganjurkan santrinya untuk membacanya karena dianggap merendahkan

350. Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keulamaan, dan Kebangsaan* (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 47–49.
351. Misrawi, *Hadratussyaikh*, hlm. 49.
352. Basit Adnan, *Kemelut di NU: Antara Kyai dan Politisi* (Solo: CV. Mayasari, 1982), 26; dan Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama*, hlm. 24.
353. Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama*, hlm. 17.
354. Misrawi, *Hadratussyaikh*, hlm. 49.

ulama tradisional. Dia sepakat dengan keharusan dalam meningkatkan semangat keberagamaan Muslim, tetapi dia menolak dorongan Abduh untuk membebaskan umat dari sistem bermazhab karena penolakan terhadap mazhab. Hal demikian bagi Hasyim, akan memutarbalikkan ajaran Islam. Hal ini merupakan konsekuensi logis dari terputusnya *link and match* intelektual Islam. Hasyim percaya bahwa tanpa mengenal wacana sebelumnya, tidak mungkin dapat dipahami secara benar maksud Al-Quran dan Al-Hadis.[355] Di luar kesibukannya menuntut ilmu, Hasyim juga menyempatkan diri untuk bertapa di Gua Hira.

Adapun karya-karya Syekh Hasyim, sebagaimana yang sempat dicatat dan dihimpun oleh cucu Syekh Hasyim, Ishom Hadziq, sebagai berikut.

1. *At-Tibyan fi an-Nahy 'an Muqatha'at al-Arham wa al-Aqarib wa al-Ikhwan*. Kitab ini selesai ditulis pada hari Senin, 20 Syawal 1260 H, dan diterbitkan oleh Maktabah at-Turats al-Islami Pesantren Tebuireng. Secara umum, buku ini berisi tentang pentingnya membangun persaudaraan di tengah perbedaan serta bahaya memutus tali persaudaraan.
2. *Muqaddimah al-Qanun al-Asasi li Jam'iyyat Nahdlat al-'Ulama*. Karya ini berisi tentang pemikiran dasar NU, terdiri dari ayat-ayat al-Qur'an, Hadis, dan pesan-pesan penting yang melandasi berdirinya organisasi Muslim terbesar di dunia itu. Buku ini sangat penting dalam memberikan fundamen yang kuat perihal paham keagamaan yang akan dijadikan pijakan utama.
3. *Risalah fi Ta'kid al-Akhdzi bi al-Mazhab al-Aimmah al-Arba'ah*. Kitab ini berisi tentang pentingnya berpedoman kepada empat imam mazhab, yaitu Imam Syafi'i, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad ibn Hanbal.
4. *Mawa'idz*. Karya ini berisi tentang nasihat bagaimana menyelesaikan masalah yang meuncul di tengah umat akibat hilangnya kebersamaan dalam membangun pemberdayaan. Karya ini pernah disiarkan dalam konggres XI NU pada 1935, yang diselenggarakan di Bandung. Karya ini juga diterjemahkan oleh Prof. Buya Hamka dalam majalah *Panji Masyarakat* Nomor 5 tanggal 15 Agustus 1959.
5. *Arba'ina Hadisan Tata'allaqu bi Jam'iyyat Nahdlat al-'Ulama*. Karya ini berisi 40 hadis yang mesti dipedomani oleh Nahdlatul Ulama. Hadis-hadis itu berisi pesan untuk meningkatkan ketakwaan dan kebersamaan dalam hidup, yang harus menjadi fondasi kuat bagi setiap umat dalam mengarungi kehidupan yang begitu sarat tantangan.

355. Misrawi, *Hadratussyaikh*, hlm. 26–27.

6. *an-Nur al-Mubin fi Mahbbat Sayyid al-Mursalin.* Kitab ini berisi seruan agar setiap Muslim mencintai Rasulullah Saw., dengan cara mengirimkan shalawat setiap saat dan mengikuti segala ajarannya. Selain itu, kitab ini juga berisi biografi Rasulullah Saw. dan akhlaknya yang sangat mulia.
7. *at-Tanbihat al-Wajibat liman Yashna' al-Mawlid bi al-Munkarat.* Kitab ini berisi peringatan tentang hal-hal yang harus diperhatikan saat merayakan maulid Nabi. Diketahui bahwa tradisi merayakan hari kelahiran Nabi Muhammad Saw. merupakan tradisi yang khas kalangan Muslim tradisional. Karena itu, agar perayaan berjalan dengan baik, sebagaimana tujuan utama di balik perayaan tersebut, kitab ini dapat dijadikan rujukan. Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 14 Rabi' ats-Tsani 1355 H, yang diterbitkan pertama kali oleh Maktabah at-Turats al-Islami Pesantren Tebuireng.
8. *Risalah Ahl Al-Sunnah wa al-Jama'ah fi Hadis al-Mawta wa Syuruth as-Sa'ah wa Bayani Mafhum Al-Sunnah wa al-Bid'ah.* Kitab ini merupakan salah satu karya penting karena di dalamnya diberikan distingsi paradigmatis antara sunnah dan bid'ah. Hal yang terpenting dalam kitab ini, Syekh Hasyim menjelaskan dengan hakikat paham Ahlussunnah waljama'ah. Kitab ini juga menjelaskan tentang tanda-tanda akhir zaman.
9. *Ziyadat Ta'liqat 'ala Mandzumah Syekh 'Abdullah bin Yasin al-Fasuruani.* Kitab ini berisi perdebatan antara Syekh Hasyim dan Syekh 'Abdullah bin Yasin.
10. *Dhaw'il Misbah fi Bayani Ahkam an-Nikah.* Kitab ini berisi tentang hal-hal yang berkaitan dengan pernikahan, mulai dari aspek hukum, syarat, rukun, hingga hak-hak dalam pernikahan.
11. *ad-Durar al-Muntasyirah fi Masail at-Tis'a 'Asyarah.* Kitab ini berisi 19 masalah yang dibahas, khususnya tentang kajian wali, tradisi haul, dan tarekat.
12. *ar-Risalah fi al-'Aqaid.* Kitab ini ditulis dalam bahasa Jawa, berisi tentang masalah-masalah tauhid.
13. *ar-Risalah fi at-Tasawuf.* Kitab ini juga ditulis dalam bahasa Jawa, berisi masalah tasawuf. Kitab ini dicetak dalam satu buku dengan kitab *ar-Risalah fi al-'Aqaid.*
14. *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim fi Ma Yahtaju ilayh al-Muta'allim fi Ahwal Ta'limihi wa Ma Yatawaqqafu 'alaih al-Mu'allim fi Maqamati Ta'limihi.* Kitab ini berisi hal-hal yang harus dipedomani oleh seorang pelajar dan pengajar, sehingga proses belajar mengajar berlangsung dengan baik dan mencapai tujuan yang diinginkan dalam dunia pendidikan. Kitab ini merupakan resume dari

kitab *Adab al-Mu'allim* karya Syekh Muhammad bin Salmun (871 M), *Ta'lim al-Muta'allim fi Thariqat at-Ta'allum* karya Syekh Burhanuddin az-Zarnuji, dan *Tadzkirat asy-Syami wa al-Mutakallim fi Adab al-'Alim wa al-Muta'allim* karya Syekh Ibnu Jama'ah.

15. *Tamyiz al-Haq min al-Bathil*. Kitab ini ditulis dalam bahasa Jawa Pegon, dan diterbitkan oleh penerbit Driyakarya Surabaya pada tahun 1959 M. Memuat tentang respons Syekh Hasyim atas tindakan dan gerakan tarekat yang dianggapnya menyimpang dari koridor syariat dan aqidah.

Selain ke-15 karya Syekh Hasyim tersebut, ada sejumlah karya yang masih dalam bentuk manuskrip dan belum diterbitkan. Karya-karya tersebut antara lain: *Hasyiyat 'ala Fath ar-Rahman bi Syarh Risalat al-Wali Ruslan li Syekh al-Islam Zakariyya al-Anshari, ar-Risalat at-Tawhidiyah, al-Qalaid fi Bayan Ma Yajib min al-'Aqaid, ar-Risalat al-Jama'ah, Tamyiz al-Haq min al-Bathil, al-Jasus fi Ahkam an-Nuqus*, dan *Manasik Sughra*.[356]

g. K.H. Abdul Hamid Pasuruan

Kyai Abdul Hamid (selanjutnya disebut Kyai Hamid), dilahirkan pada tahun 1333 H (1914–1915 M.). Tepatnya di Dukuh Sumurkepel, Desa Sumbergirang, Lasem, Rembang, Jawa Tengah. Lasem waktu itu dikenal sebagai kota santri yang sangat kondusif untuk dijadikan tempat dalam mendalami ilmu-ilmu agama. Lasem juga dikenal sebagai kota yang memiliki spesifikasi kajian ilmu alat (ilmu bantu *nahwu* dan *sharaf*).[357] Lingkungan inilah yang kemudian dapat mengantarkan Kyai Hamid sebagai ulama sufi yang memiliki pengaruh besar dalam kehidupan keberagamaan masyarakat Indonesia.

Terkait dengan profil, sikap, dan perilaku Kyai Hamid, dia dianggap oleh kebanyakan orang sebagai kyai yang berpenampilan sederhana dan bersahaja, tetapi sangat berwibawa. Di wajahnya tidak sedikit pun terlihat adanya sikap angkuh ataupun sombong. Hal inilah yang menyebabkan wajah Kyai Hamid tampak bersinar dan berseri-seri. Ia selalu menunjukkan sikap ramah, kasih sayang, suka menolong kepada orang lain,[358] dan sering kali memberikan nasihat (*wejangan*)

---

356. Misrawi, *Hadratsyaikh*, Hlm. 96–99.
357. Penjelasan detail dapat dilihat pada Hamid Ahmad, *Untaian Hasanah: Biografi Keteladanan Kiai Hamid* (Pasuruan: Yayasan Ma'had as-Salafiyah, 2001).
358. Bentuk dari sikap tersebut adalah beliau selalu menerima semua tamu dari berbagai kalangan. Ada orang Cina, Belanda, bahkan *bajingan* (penerima pesampes, pejambret, penodong, dan sebagainya) pun diterimanya dengan baik. Di antara mereka ada yang minta nasihat dan doa. Oleh karena itu,

kepada orang yang membutuhkan nasihatnya, apalagi kepada para santrinya, termasuk Kyai Achmad Siddiq (mantan Rais Syuriyah PBNU) dan Prof. Dr. H.A. Mukti Ali (mantan Menteri Agama) waktu itu. Salah satu bentuk dari nasihat itu adalah agar menjadikan Al-Quran sebagai *wirid*-an. Maksud dari *wirid*-an adalah keharusan membacanya secara rutin, terus-menerus, dan *ajeg* (*istiqamah*) walaupun sedikit. Untuk memperkuat nasihatnya itu, Kyai Hamid mengutip satu hadis Nabi Saw. yang mengatakan: "*Para sahabat pernah bertanya kepada Nabi: 'Amal apa yang disukai Allah?' Nabi menjawab: Amal yang dilakukan secara ajeg, terus-menerus walaupun sedikit*".[359]

Sementara ajaran tasawuf yang dikembangkan Kyai Hamid adalah tasawuf sebagaimana yang telah diajarkan oleh para pendahulunya, yaitu tasawuf yang menyelaraskan antara aspek lahir (syariat) dan batin (*haqiqat*). Menurut Kyai Hamid, syariat adalah tangga pertama sebelum menaiki tangga *thariqah* (amal batin, yang merupakan pemaknaan terhadap amal lahir atau pemaksimalan secara batini terhadap amal lahir) guna mencapai tangga *haqiqat*. Bahkan, ketika seseorang sampai ke dasar *haqiqat* pun, syariat tidak boleh ditinggalkan. [360]Karena itu, Muhammad Syatha ad-Dimyathi mengibaratkan, syariat itu perahu, *thariqah* itu laut, dan *haqiqat* itu mutiara yang terdapat di dasar laut.[361]

Dalam kaitan ini, Kyai Hamid mengutip satu ungkapan dalam kitab *Kifayat al-Atqiya` wa Minhaj al-Ashfiya`*, yang berbunyi:

> (*"Wahai saudaraku, thariqah dan haqiqah, tanpa dibarengi amalan* syariat *tidak akan menghasilkan apa-apa"*).

---

beliau dikenal sebagai sufi yang moderat dan toleran kepada orang lain. Di antara contoh dari sikapnya ini, adalah Kyai Hamid setiap hari berpuasa, tetapi tidak pernah mengharuskan orang lain untuk mengikuti jejaknya, bahkan kepada keluarganya sekalipun. Beliau tidak pernah makan di warung atau restoran—yang menurut sebagian sufi dianggap sebagai sikap *wara'* (menjaga dari hal-hal *syubhat*), tetapi orang lain dibolehkan melakukan hal tersebut. Dalam berpakaian misalnya, bagi wanita, diperbolehkan tidak memakai jilbab. Bagi Kyai Hamid, memakai jilbab atau tidak sama saja, asalkan hatinya tetap hadir bersama Allah. Lihat Ahmad, *Uswatun Hasanah*, hlm. 114–115.

359. Damami, "H.A. Mukti Ali", hlm. 11.
360. Untuk melihat kejelasan dari perumpamaan ini dapat dilihat pada Muhammad Nawawi al-Jawi, *Syarh Maraqi al-'Ubudiyah 'ala Matn al-Bidayat al-Hidayah li Hujjat al-Islam Abi Hamid al-Ghazali* (Surabaya: Maktabah Husain 'Umar, tt.), hlm. 4.
361. Lihat Sayyid Abu Bakr Ibn Sayyid Muhammad Syatha ad-Dimyathi, *Kifayat al-Atqiya` wa Minhaj al-Ashfiya`* (Indonesia: Dar Ihya` al-Kutub al-'Arabiyyah, tt.), hlm. 9.
362. Ad-Dimyathi, *Kifayat al-Atqiya`*, hlm. 12.

Beliau menjelaskan ungkapan di atas dengan mengatakan bahwa "*thariqat-haqiqat* itu harus (dengan) syariat. *Tariqat-haqiqat* tidak pakai syariat, tidak akan berhasil.[363] Karenanya, syariat itu penting sekali. Kalau ada orang yang mengaku sebagai *waliyyullah* (wali Allah), tetapi tidak menjalankan syariat, maka wali-nya adalah syetan". Kyai Hamid melanjutkan, "kalau ada yang mengaku sebagai wali tetapi tidak shalat, tidak menjalankan syariat, orang tersebut menjadi penyebab rusaknya nama wali yang sebenarnya".[364] Sebagai konsekuensi dari pandangannya ini, Kyai Hamid sangat menentang adanya kultus individu terhadap seorang ulama, kyai, *mursyid*, ataupun tokoh agama. Diceritakan, Kyai Hamid pernah marah besar pada seseorang yang tiba-tiba menjatuhkan diri, berlutut di hadapannya, beliau mengatakan: "*Syirik, tidak boleh menyembah kepada manusia*".[365] Walaupun ketika itu barangkali orang tersebut tidak bermaksud untuk menyembah Kyai Hamid, hanya penghormatan biasa. Akan tetapi, bagi Kyai Hamid tindakan seperti itu tetap dianggap sebagai hal yang berlebihan dan sangat dilarang oleh agama. Dengan demikian, ajaran tasawuf Kyai Hamid sebenarnya tidak berbeda dengan ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh sufi-sufi yang telah dibahas lebih dahulu, yaitu Al-Ghazali, Al-Junaid, dan K.H. Hasyim Asy'ari.

4. Tasawuf di Sulawesi

Sulawesi adalah bagian timur dari wilayah Nusantara (Indonesia). Jika di depan dipaparkan tentang penyebaran Islam di Indonesia bagian barat yang meliputi Aceh, Sumatra Selatan, dan Jawa maka Sulawesi adalah bagian tak terpisahkan dalam pertumbuhan dan perkembangan tasawuf dalam proses Islamisasi di Nusantara. Dua wilayah penting terkait dengan sejarah pertumbuhan dan perkembangan tasawuf di sini adalah Makasar dan Buton. Oleh karena itu, penting untuk dibahas tentang penyebaran tasawuf dan tokoh-tokoh yang terlibat di dalamnya.

363. Terkait hubungan erat antara syariat dengan *haqiqat*, al-Qusyairi mengatakan: "Syariat itu perintah untuk melaksanakan ibadah, sedang *haqiqat* menghayati kebesaran Tuhan (dalam ibadah). Maka setiap syariat yang tidak diperkuat dengan *haqiqat* tidak diterima (*ghairu maqbulin*); dan setiap *haqiqat* yang tidak terkait dengan syariat, pasti tidak menghasilkan apa-apa (*ghairu mahshulin*) (وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقةفأمرها غيرمقبول وكل حقيقةغيرمقيدة بالشرعة فأمرهاغير محصول). Lihat al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyah*, hlm. 82–83.
364. Ahmad, *Uswatun Hasanah*, hlm. 120–121.
365. Secara detail lihat Ahmad, *Uswatun Hasanah*, hlm. 148–152.

a. Syekh Yusuf al-Makassari

Syekh Yusuf al-Makassari[366] adalah tokoh sufi yang dilahirkan pada tanggal 8 Syawal 1036 H./ 3 Juli 1626 M. Dalam satu tulisannya, dia menulis di ujung namanya dengan bahasa Arab "*al-Makassari*", yaitu nama kota di Sulawesi Selatan (Ujung Pandang).[367] Syekh Yusuf telah mempelajari ilmu-ilmu agama sejak kecil. Setelah lancar membaca Al-Quran, dia belajar ilmu nahwu, *ilmu sharaf, ilmu bayan, ma'ani, badi', balaghah, manthiq, ilmu fikih, ushuluddin, ilmu hadis, tafsir*, dan ilmu tasawuf.[368]

Syekh Yusuf pernah melakukan perjalanan ke Yaman. Di Yaman ini Syekh Yusuf menerima *bai'at* tarekat dari seorang syekh terkenal, Syekh Abi Abdullah Muhammad Baqi Billah. Pengetahuan tarekat yang dipelajarinya cukup banyak, antara lain sebagai berikut.

1. Tarekat *Qadiriyah*, yang diterima dari Syekh Nuruddin ar-Raniri di Aceh.
2. Tarekat *Naqsyabandiyah*, yang diterima dari Syekh Abi Abdullah Abdul Baqi Billah.
3. Tarekat *as-Sadah al-Balawiyah*, yang diterima dari sayyid Ali Zubeid Yaman.
4. Tarekat *Syatariyah*, yang diterima dari Ibrahim al-Kurani di Madinah.
5. Tarekat *Khalwatiyah*, yang diterima dari Abdul Barakat Ayub bin Ahmad bin Ayub al-Khalwati al-Quraisyi di Damsyiq, seorang imam di Masjid Muhyiddin ibnu 'Arabi.[369]

Berbeda dengan sufi-sufi pada masa awal yang menafikan kehidupan duniawi, Syekh Yusuf mengenalkan pendekatan tasawuf dari asumsi dasar bahwa ajaran Islam meliputi dua aspek lahir (*syariat*) dan batin (*hakikat*). *Syariat* dan *hakikat* dipandang dan diamalkan sebagai suatu kesatuan. Meskipun memegang teguh pada transendensi Tuhan, dia meyakini bahwa Tuhan melingkupi segala sesuatu, dan selalu dekat dengan sesuatu itu. Syekh Yusuf mengembangkan istilah *al-ihathah* (peliputan) dan *al-ma'iyah* (kesertaan). Kedua istilah itu menjelaskan bahwa Tuhan turun (*tanazul*), sedangkan manusia naik (*taraqi*), suatu proses spiritual yang membawa keduanya semakin dekat.[370]

366. Hawash Abdullah menulisnya dengan nama Syekh Yusuf Tajul Khalwati Makasar. Lihat *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlas, 1980), hlm. 60.
367. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 156; Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 60.
368. Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 61.
369. Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 66; M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 157.
370. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 159.

Adapun karya warisan Syekh Yusuf adalah sebagai berikut.

1. *Zubdat al-Asrar*, yang ditulis dengan bahasa Arab, yang berisi ajaran tentang *wujudiyah*,
2. *Risalah Naqsyabandiyah,*
3. *Fathur ar-Rahman*, dan lain-lain.[371]

b. Muhammad Aidrus

Muhammad Aidrus diperkirakan lahir pada perempatan akhir abad ke-18, karena dia memangku jabatan sultan pada tahun 1824 M. pada saat berusia sekitar 40 tahun. Pada masa kecil, dia menerima pendidikan Islam dari kakeknya, La Jampi, yang pernah menjadi sultan dengan gelar Sultan Qa'im ad-Din Tua (1763–1788). Hingga tahun 1974, orang Buton masih masih menyaksikan bekas tempat ia dibina oleh kakeknya dalam pengetahuan agama, khususnya bidang tasawuf. Tempat tersebut dikenal dengan *zawiyyah*.[372]

Guru Muhammad Aidrus lainnya adalah Syekh Muhammad ibn Syais Aumbul al-Makki. Dari sang Syekh inilah Aidrus menerima tarekat *Khalwatiyah Sammaniyah*. Pemikiran tasawufnya cenderung bercorak *teosofi* atau *falsafi*. Namun, Aidrus menyangkal akan terjadinya *hulul* dan *ittihad*. Pandangan tasawufnya di seputar *dzikir, fana'* dan *baqa'*, tergambar dalam karya-karyanya, antara lain sebagai berikut.

1. Jauharana Manikamu.
2. Mu'nisat al-Qulub fi Dzikr wa Musyahadah.
3. Dliya' al-Anwar fi Tasfiyat al-Akdar.
4. Kasyf al-Hijab fi Muraqabat al-Wahhab.[373]

c. Haji Abdul Ghani

Haji Abdul Ghani adalah ulama Buton yang hidup pada abad 19. Tahun kelahirannya tidak diketahui dengan pasti, tetapi diperkirakan lahir di akhir abad ke-18. Nama kecilnya dikenal dengan nama Kenepelu Bula. Abdul Ghani hidup

371. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 97.
372. Ada nama sebuah institusi sebagai pusat kegiatan sufi pada masa-masa awal perkembangan tasawuf. Nama lain dari *zawiyah* adalah *khanaqah*. Sementara itu, orang Turki menyebutnya dengan *tekke*. Di Afrika Utara, pusat kegiatan sufi disebut *ribat*. Sedangkan di India disebut dengan jamaah *khana* atau *khanegah*. Lihat Fadhlalla Haeri, *Jenjang-jenjang Sufisme*. ter. Ibnu Burdah dan Shohifullah. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 38; Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. (London: Oxford University Press,1971), hlm. 5.
373. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 145–146.

segenerasi dengan Muhammad Aidrus. Abdul Ghani sejak kecil belajar agama dari tokoh-tokoh agama di daerahnya, kemudian menunaikan ibadah haji sambil belajar agama. Sekembali dari tanah suci, Abdul Ghani mengajar, berdakwah, dan menulis sesuai dengan corak Islam yang menekankan kembali kepada Al-Quran dan Al-Sunnah selaras dengan paham Asy'ari dan Maturidi. Abdul Ghani dikenal sebagai pengikut paham tasawuf Al-Ghazali. Ajaran-ajaran tasawufnya dapat dilihat dalam karya-karyanya, antara lain:

1. *Kalipopo Mainawa* (Bintang Terang),
2. *Padomana Alimu* (Pedoman Orang Alim),
3. *Kainanawa 'Arifu* (Kebun-kebun Orang Arif).[374]

d. Haji Abdul Hadi

Abdul Hadi adalah anak dari Muhammad Aidrus Qa'im ad-Din. Sejak kecil Abdul Hadi belajar agama dari orangtuanya, dan guru-guru agama yang datang berkunjung ke istana ayahnya di Buton. Abdul Hadi lahir sebelum ayahnya diangkat menjadi sultan (1824–1851). Dia menuntut ilmu di Makkah sambil menunaikan ibadah haji bersama Abdul Ghani. Dia juga pernah menyebutkan pernah berguru kepada seorang sufi, Muhammad Said al-Maghribi.

Sebagaimana Abdul Ghani, Abdul Hadi berbegang teguh pada paham tasawuf yang selaras dengan syariat. Bertasawuf harus senantiasa bersyariat. Pemikiran tasawufnya dapat dilihat dari karyanya, *Kaokabi* (Bintang), yang ditulis dalam bentuk syair dengan bahasa daerahnya, *Walio*.[375]

e. Muhammad Shalih

Sebagaimana Abdul Hadi, Muhammad Shalih juga putra dari Muhammad Aidrus. Dia pernah menjadi Sultan selama lima tahun. Ilmu agamanya hanya diperoleh dari ayah dan ulama yang ada di wilayah Buton. Ajaran tasawufnya tidak jauh berbeda dengan para pendahulunya tersebut. Khusus terkait dengan ajaran tasawufnya dapat dilihat melalui karya-karyanya, antara lain:

1. *Ibtida' Sair Allah ila Intiha Sirr Allah*,
2. *Tanbah al-Ghafil wa Tanzan al-Mahafil*,
3. Satu lagi yang berisi tentang kumpulan doa.[376]

374. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 151–152.
375. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 153.
376. M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 154.

5. Tasawuf di Kalimantan

Berbeda dengan wilayah lain di Nusantara, Kalimantan Selatan agak belakangan menerima Islam, yaitu pada abad ke-16 M. Islam datang di Kalimantan Selatan adalah sejalan dengan perkembangan tasawuf itu sendiri. Hal ini dapat dilihat dalam teks *Hikayat Banjar* yang memiliki peran sebagai salah sebuah sumber historiografi Banjar. Hikayat tersebut menceritakan pengislaman Pangeran Samudera yang diberi gelar Sultan Suriansyah yang menandakan masuknya Islam secara resmi di Kalimantan Selatan.

Kajian ilmu tasawuf di Banjar sebenarnya berawal dari awal abad ke-17 M. Ahmad Syamsuddin al-Banjari adalah tokoh Banjar berpengaruh. Karya monumentalnya adalah kitab *Asal Kejadian Nur Muhammad*;[377] yang banyak memberikan pengaruh kepada para pengkaji tasawuf berikutnya. Ini menggambarkan perkembangan ilmu tasawuf di Kalimantan Selatan telah mengalami dinamika tersendiri.

Perkembangan tasawuf di Kalimantan Selatan terus mengalami kemajuan dari waktu ke waktu, tepatnya pada abad ke-18 M. dengan munculnya para ulama dalam pelbagai bidang, khususnya tasawuf. Kebanyakan dari mereka menuntut ilmu agama di Timur Tengah dan memberi banyak sumbangan dalam perkembangan Islam di sana. Mereka adalah Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari, Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari dan Syeikh Abdul Hamid Abulung.[378]

a. Syekh Muhammad Nafis al-Banjari

Nama lengkap dari Syekh Muhammad Nafis al-Banjari adalah Syekh Muhammad Nafis bin Idris bin Husein al-Banjari. Dia mendapat gelar kehormatan dengan *Maulana al-'Allamah al-Fahamah al-Mursyid ila Thariq as-Salamah*. Dia segenerasi dengan Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari.[379]

Syekh Muhammad Nafis al-Banjari merupakan seorang ulama Banjar yang hidup pada akhir kurun ke-18 M. Dia adalah salah seorang tokoh yang berpengaruh dalam bidang tasawuf di wilayah Melayu. Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari banyak menjalankan kegiatan dakwah di kawasan pedalaman seperti

377. Noor Syahidah Mohamad Akhir, "Pengaruh Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari di Kalimantan Selatan Berhubung Ilmu Tasawuf", *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara* (Malasyia: UKM, 25–26 November 2011), hlm. 357. *http:// www.ukm.my/ nun/ prosiding %20atas%20 talian.htm.*
378. Mohamad Akhir, "Pengaruh, hlm. 358.
379. Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 107.

di Kalua. Dengan pengaruhnya Islam terus mengalami perkembangan pesat di kawasan tersebut. Pendekatan yang dibawa adalah dengan tasawuf; di mana Syekh Nafis al-Banjari telah mengarang pelbagai kitab tasawuf dan membawa tarekat Sammaniyyah masuk ke Kalimantan Selatan.[380]

Syekh Nafis al-Banjari dikenal sebagai penganut paham tasawuf *wujudiyah*. Ajaran-ajarannya tecermin dalam karya monumentalnya, *ad-Durrun Nafis*. Ajaran tasawuf yang peganginya diperoleh dari beberapa gurunya, antara lain:

1. Syekh Abdullah bin Hijazi as-Syarqawi,
2. Syekh Siddiq bin Umar Khan (murid dari Syekh Muhammad bin Abdul Karim Saman, yaitu muridnya yang lebih dahulu dari Syekh Abdus Shamad al-Palimbani),
3. Syekh Muhammad bin Abdul Karim Saman al-Madani,
4. Syekh Abdu ar-Rahman bin Abdul Aziz al-Maghribi, dan
5. Syekh Muhammad bin Ahmad al-Jauhari.[381]

b. Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari

Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, lahir pada 13 Shafar 1122 H. di Banjarmasin. Dia belajar bersama dengan Abdus Shamad al-Palimbani di Makkah dan Madinah. Syekh Arsyad al-Banjari dikenal bukan sebagai ulama sufi, tetapi lebih dikenal sebagai ulama *fikih*.[382] Oleh karena itu, dia sangat keras menentang paham tasawuf yang dibawa Syekh Nafis al-Banjari dan Syekh Abdul Hamid Abulung di Banjarmasin dengan paham *wujudiyah*nya tersebut. Syekh Arsyad meninggal pada 6 Syawal 1227 H. Adapun karya-karyanya adalah sebagai berikut.

1. *Kanz al-Ma'rifah.*
2. *Tuhfatur ar-Raghibin.*
3. Pegangan ibadah dan lain-lain.[383]

c. Syekh Abdul Hamid Abulung

Syekh Abdul Hamid atau sering disebut dengan Datu Abulung adalah seorang ulama yang pernah menggemparkan Kalimantan dengan paham "wihdatul wujud"nya. Sepak terjang beliau memang tidak banyak diketahui, mengingat Datu

380. Mohamad Akhir, "Pengaruh...", hlm. 357.
381. Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 109; Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 98–99.
382. Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf*, hlm. 107.
383. Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, hlm. 98.

Abulung tidak meninggalkan kitab karangan sebagaimana ulama-ulama lainnya. Transmisi keilmuan Datu Abulung hanya dapat diketahui melalui cerita lisan dari mulut ke mulut atau dari pewaris para muridnya. Banyak pendapat berbeda tentang kisah hidupnya. Ada yang menyatakan, bahwa ilmu Datu Abulung tersebut salah atau *manyalah* (bahasa Banjar). Namun, sebagian masyarakat Banjar bahkan hampir seluruhnya menyatakan bahwa Datu Abulung ini adalah seorang wali Allah. Terlepas dari segala kontroversi yang ada, riwayat Datu Abulung sangat dicari oleh sebagian masyarakat Banjar.

Hal ini yang kemudian hingga saat ini sosok Datu Abulung dianggap sebagai tokoh agama—khususnya tasawuf—penuh dengan misteri. Pada masa itu pemerintahan kerajaan Islam Banjar Kalimantan Selatan diperintah oleh Sultan Tahlilullah (1778 – 1808 M.).[384] Pada saat bersamaan, Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dan Syekh Abdul Hamid muda diberangkatkan oleh Kerajaan Banjar untuk menuntut ilmu dengan biaya kerajaan dengan harapan nantinya bisa membawa sinar terang bagi Kerajaan Banjar. Mereka diberangkatkan ke Tanah Suci Makkah Al-Mukarramah.

Datu Abulung setelah kepulangannya dari Makkah, dia mulai mengajarkan ilmu yang didapatnya dari guru-gurunya di Makkah (tidak ada riwayat yang menyebutkan guru-gurunya di Makkah) kepada masyarakat sekitarnya. Di antara yang diajarkan oleh Datu Abulung adalah ilmu tasawuf. Namun, ilmu tasawuf yang diajarkannya kepada orang awam ini sangat berlainan dengan pelajaran tasawuf yang selama ini dikenal oleh masyarakat luas. Di antara ajaran tasawuf yang dikembangkan Datu Abulung adalah:

Tiada yang maujud hanya Dia
Tiada maujud lain-Nya
Tiada aku melainkan Dia
Dia adalah aku
aku adalah Dia.[385]

Menurut Syekh Abdul Hamid Abulung, syariat yang diajarkan selama ini adalah masih berupa kulit belum sampai kepada isi (hakikat/substansi). Oleh karena itu, ajaran Datu Abulung ini kurang lebih mirip dengan ajaran dan paham

384. "Syeikh Abdul Hamid Abulung atau Datu Abulung", dalam *http:// putraabulung.blogspot.com/ 2012/03/ syeikh-abdul-hamid-abulung-atau-datu.html,* diakses Jumat, 8 November 2013.
385. "Riwayat Datu Abdul Hamid Abulung", dalam *https://www.facebook.com/notes/kisah-para-datu-dan-ulama-kalimantan/riwayat-datu-abdul-hamid-abulung*, diakses Jumat, 8 November 2013.

tasawuf yang dikembangkan oleh sufi-sufi, semisal Abu Yazid al-Bustami, Husein bin Mansyur al-Hallaj, yang kemudian bermetamorfosis ke Indonesia melalui Hamzah Fansuri dan Syamsuddin di Sumatra; juga Syekh Siti Jenar, Ahmad Mutamakkin, dan Abdul Muhyi Pamijahan, di Pulau Jawa.

d. Syekh Achmad Khatib as-Sambasi

Ahmad Khatib Sambas dilahirkan di daerah Kampung Dagang, Sambas, Kalimantan Barat, pada bulan Shafar 1217 H. bertepatan dengan tahun 1803 M. dari seorang ayah bernama Abdul Ghaffar bin Abdullah bin Muhammad bin Jalaluddin. Ahmad Khatib terlahir dari sebuah keluarga perantau dari Kampung Sange'. Pada masa-masa tersebut, tradisi merantau memang masih menjadi bagian dari cara hidup masyarakat di Kalimantan Barat.

Dalam suasana demikianlah, Ahmad Khatib Sambas menjalani masa-masa kecil dan masa remajanya. Di masa kecil, Ahmad khatib Sambas diasuh oleh pamannya yang terkenal sangat *'alim* dan *wara'* di wilayah tersebut. Ahmad Khatib Sambas menghabiskan masa remajanya untuk mempelajari ilmu-ilmu agama. Dia berguru dari satu guru-ke guru lainnya di wilayah Kesultanan Sambas. Salah satu gurunya yang terkenal di wilayah tersebut adalah, H. Nuruddin Musthafa, Imam Masjid Jami' Kesultanan Sambas.

Karena terlihat keistimewaannya terhadap penguasaan ilmu-ilmu keagamaan, Ahmad Khatib Sambas kemudian dikirim oleh orangtuanya untuk meneruskan pendidikannya ke Timur Tengah, khususnya ke Makkah. Maka pada tahun 1820 M, Ahmad Khatib Sambas pun berangkat ke tanah suci untuk menuntaskan dahaga keilmuannya. Dari sini kemudian ia menikah dengan seorang wanita Arab keturunan Melayu dan menetap di Makkah. Sejak saat itu, Ahmad Khatib Sambas memutuskan untuk menetap di Makkah hingga wafat pada tahun 1875 M.

Hal terpenting yang perlu ditekankan adalah bahwa Syeikh Ahmad Khatib Sambas adalah seorang ulama intelektual, yang juga sebagai seorang sufi (pemuka tarekat), serta seorang pemimpin umat yang memiliki banyak sekali murid di Nusantara. Hal ini disebabkan perkumpulan tarekat *Qodiriyah wa Naqsyabandiyah* yang didirikannya, telah menarik perhatian sebagian masyarakat Muslim Indonesia, khususnya di wilayah Madura, Banten, dan Cirebon, yang tersebar luas hingga ke Malaysia, Singapura, Thailand, dan Brunei Darussalam.

Ajarah Syekh Ahmad Khatib Sambas hingga saat ini dapat dikenali dari karya *Fathul Arifin* yang merupakan notulensi dari ceramah-ceramahnya yang

ditulis oleh salah seorang muridnya, Muhammad Ismail bin Abdurrahim. Notulensi ini dibukukan di Makkah pada tahun 1295 H. Kitab ini memuat tentang tata cara, *baiat, talqin, dzikir, muraqabah* dan *silsilah Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah*.

Buku inilah yang hingga saat ini masih dijadikan pegangan oleh para mursyid dan pengikut *Tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah* untuk melaksanakan prosesi-prosesi peribadahan khusus mereka. Dengan demikian, tentu saja nama Syeikh Ahmad Khatib Sambas selalu dikenang dan dipanjatkan dalam setiap *doa* dan *munajah* para pengikut Thariqah ini.

Secara rinci, karya warisan Syekh Achmad Khatib sebagai berikut:

1. *Fathul 'Arifin*,
2. Manuskrip Risalah Jum'at,
3. Manuskrip membicarakan tentang fikih, mulai *thaharah, shalat*, dan penyelenggaraan jenazah,
4. *Sifat wa Tanjim*, karya Umar Abdul Jabbar, dan
5. *Al-Mukhtashar min Kitab Nasyrin Nasr wa Zahar*, karya Abdullah Mirdad Abul Khair yang diringkaskan oleh Muhammad Sa'id al-'Amudi dan Ahmad Ali.[385]

Sejarah tasawuf di Nusantara telah mengalami perkembangan cukup dinamis. Hal ini dapat dilihat sebagaimana dalam ilustrasi berikut.

No.	Tasawuf di Nusantara	Tokoh-tokohnya	Ajarannya
1	Di Aceh	a. Hamzah Fansuri	Tasawuf *wujudiyah* (pantesisme)
		b. Syamsuddin as-Sumatrani	Tasawuf *wujudiyah* (pantesisme)
		c. Nuruddin ar-Raniri	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		d. Abd ar-Rauf as-Sinkili	Memadukan antara tasawuf *wujudiyah* dengan *Sunni*

385. "Syaikh Achmad Khatib Al-Sambasi", dalam *http://id.wikipedia.org/wiki/Syaikh_Ahmad_Khatib_Al-Sambasi*, diakses Jumat, 8 November 2013.

2	Sumatera Selatan	a. Abdsh-Shamad al-Palimbani	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		b. Shihabuddin bin Abdullah Muhammad	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		c. Kemas Fakhruddin	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		d. Muhamad Muhyiddin bin Syekh Shihabuddin	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		e. Kemas Muhammad bin Ahmad	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		f. Muhammad Ma'ruf bin Abdullah	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
3	Jawa	a. Syekh Siti Jenar	Tasawuf *wujudiyah (manunggaling kawula gusti* pantheisme)
		a. Ahmad Mutamakin	Tasawuf *wujudiyah* (pantheisme)
		c. Abd al-Muhyi Pamijahan	Memadukan tasawuf *wujudiyah* dan *Sunni*
		d. Ronggowarsito	Tasawuf Jawa
		e. Haji Hasan Musthafa	Tasawuf Sunda
		f. Syekh Hasyim Asy'ari	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		g. K.H. Abdul Hamid Pasuruan	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
4	Sulawesi	a. Syekh Yusuf al-Makassari	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		b. Muhammad Aidrus	Tasawuf teosofi/falsafi
		c. Haji Abdul Ghani	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		d. Haji Abdul Hadi	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		e. Muhammad Shalih	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*

5	Kalimantan	a. Syekh Muhammad Nafis al-Banjari	Tasawuf *wujudiyah* (panteisme)
		b. Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*
		c. Syekh Abdul Hamid Abulung	Tasawuf *wujudiyah* (panteisme)
		d. Syekh Achmad Khatib as-Sambasi	Tasawuf *Sunni (Akhlaki)*

BAB XI

Peran Wali Songo dalam Mentransfer Tasawuf di Nusantara

Islamisasi Wali Songo Melalui Tasawuf

Sejarah Islamisasi di Nusantara—seperti yang dikemukakan Alwi Shihab, dalam kaitannya dengan peranan Wali Songo dapat diklasifikasi ke dalam dua tahap. Tahap pertama, kehadiran Wali Songo yang berhasil memantapkan dan mempercepat Islamisasi pada abad-abad pertama Hijrah di wilayah yang begitu jauh dari tempat turunnya wahyu ini, meski keberhasilan tersebut terbatas pada wilayah-wilayah tertentu. Hal ini disebabkan terutama oleh keterbatasan fasilitas yang memungkinkan mereka mencapai wilayah-wilayah lain di seluruh penjuru negeri.

Tahap kedua, yang berlangsung pada abad ke-14 M. dirandai dengan kedatangan tokoh-tokoh *asyraf*, keturunan 'Ali dan Fathimah binti Rasulullah Saw., yang lazim disebut dengan keturunan *'alawiyyin*. Pada periode ini dakwah Islam berkembang sedemikian rupa, sehingga dapat tersebar ke seluruh penjuru Nusantara, bahkan di Asia Tenggara. Perkembangan tersebut mencapai puncaknya pada abad ke-15 hingga abad ke-17.

Terkait dengan kegiatan dan upaya-upaya positif yang mereka lakukan, penulis *al-Madkhal ila Tarikh al-Islam bi asy-Syarq al-Aqsha*—sebagaimana dikutip Alwi Shihab—menggambarkan sebagai berikut.

> "Islam datang ke pulau-pulau yang jauh ini dibawa oleh orang-orang ber-akhlak mulia, bermoral tinggi, cerdik pandai, dan semangat kerja keras. Sementara itu, bangsa-bangsa yang menerima kedatangan mereka memiliki hati yang jernih, sehingga dengan suka cita menerima ajakan mereka dan menyatakan beriman. Mereka adalah keturunan 'Ali dan Fathimah bint Muhammad Saw. yang menginjakkan kaki di wilayah-wilayah yang belum pernah terjamah oleh tangan Barat. Mereka melakukan itu bukan dengan membawa bala tentara, melainkan semangat iman; bukan pula kekuatan, melainkan sikap percaya diri dan keimanan. Tiada mereka berbekal kecuali *tawakkal*; tiada perahu motor, tiada pula angkatan perang; yang mereka bawa hanya iman dan Al-Quran. Mereka berhasil mencapai tujuan yang tak dapat dicapai beribu pasukan dengan segala perbekalan dan fasilitas lengkap sekalipun, padahal mereka hanya beberapa orang".

Daerah asal mereka Hadramaut, yang dahulu merupakan tujuan hijrah para *asyraf* generasi pertama. Dari kalangan mereka lahir Imam Ahmad al-Muhajir, leluhur para pelopor dakwah Islam di Indonesia, yang pemikiran-pemikiran keagamaan, mazhab, dan konsepsi-konsepsi teologi serta tarekatnya sangat berpengaruh dalam sepak terjang dan perjuangan anak cucunya menyiarkan Islam di Kepulauan Indonesia dan sekitarnya.[387] Inilah yang kemudian menjadi embrio tokoh-tokoh sufi—khususnya Wali Songo—dalam menyebarkan Islam sufistik di Nusantara. Pada perkembangan selanjutnya telah menginspirasi tokoh-tokoh sufi Nusantara.

Pernyataan demikian telah diakui oleh Azyumardi Azra bahwa proses Islamisasi di Indonesia bukanlah seperti yang dikatakan banyak orang, yaitu disebarkan oleh para pedagang. Namun, Islam datang di Indonesia pertama kali dibawa oleh para guru sufi yang mengembara dari tempat satu ke tempat yang lain. Hal ini bisa dilihat dari sumber-sumber historis, hikayat, babad, dan lain sebagainya tentang penyebaran Islam di Indonesia. Modelnya pun seragam semacam model yang dibawa oleh para Wali Songo.[388] Dalam melihat ini, para ahli sejarah tampaknya sepakat dengan pendapat di atas, misalnya A. H.

---

387. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 20–21.
388. Lihat wawancara khusus dengan Azyumardi Azra "Banyak Salah Paham terhadap Tasawuf", dalam *Sufi*, No. 21/Th. II (Maret, 2002), hlm. 44; juga Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001); M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), Cet. I.

Johns—sebagaimana dikutip Azra—mengakui bahwa kemungkinannya kecil sekali jika Islam datang ke Indonesia melalui pendekatan dagang. Menurutnya para sufi pengembaralah yang terlihat lebih berhasil melakukan penyiaran Islam di Indonesia.[389] Dengan uraian agak berbeda, H.A.R. Gibb juga mengatakan hal yang sama, bahwa penyebaran Islam yang spektakuler di negara-negara Asia Tenggara adalah berkat sikap sufi yang dalam banyak hal cenderung kompromis dengan adat istiadat dan tradisi setempat.[390] Begitu juga Uka Tjandrasasmita berpendapat, bahwa sejak abad ke-13 penyebaran Islam melalui tasawuf di Indonesia termasuk kategori yang berfungsi dan membentuk kehidupan sosial bangsa Indonesia karena sifat spesifik tasawuf yang memudahkan penerimaan masyarakat yang belum Islam pada lingkungannya.[391] Di samping adanya faktor lain, yaitu orang-orang Indonesia sendiri memiliki kecenderungan spiritualitas yang tinggi,[392] yang sudah sangat lama dimiliki masyarakat Indonesia sebelum mereka memeluk Islam.

Ajaran-ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh para guru sufi tersebut, selanjutnya terus mengalami transmisi dari masa ke masa, generasi ke generasi berikutnya, melalui pesantren-pesantren yang didirikan olehnya. Ciri yang paling mencolok dari tasawuf yang dikembangkan Wali Songo, yang kemudian ditransfer para generasi berikutnya adalah bercorak *Sunni*.[393] Sampai akhirnya tasawuf *Sunni* menjadi idola bagi kebanyakan masyarakat Indonesia. Para pewaris tasawuf *Sunni* di Indonesia—seperti yang dilaporkan Alwi Shihab, misalnya Syekh Nuruddin ar-Raniri (w. 1685), Syekh 'Abdussamad al-Palimbani (w. kira-kira setelah

389. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998). Cet. IV, hlm. 32.

390. Lihat H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: 1945), hlm. 25.

391. Lihat Uka Tjandrasasmita, "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya Kerajaan-kerajaan Islam di Aceh", dalam A. Hasjmi (Ed.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: Almaarif, 1975), hlm. 363.

392. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 39.

393. Sebenarnya dikotomisasi sufi *Sunni-Falsafi* kurang relevan lagi untuk dilakukan dalam kajian tasawuf sekarang ini, sebab di kalangan para penghaji tasawuf sendiri, sering kali muncul pandapat berbeda. Misalnya, pendapat Alwi Shihab di atas yang mengutip tulisan dari Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dengan mengatakan, bahwa para Sunan atau Wali Songo itu di samping mengikuti tasawuf *Sunni* mereka juga menyimpan dalam diri mereka tasawuf *falsafi* dari para penganut reinkarnasi, misalnya Ibnu 'Arabi. Hal ini menjadi alasan mengapa para Wali Songo menggunakan kata *wali*. Karena menurut Gus Dur, *wali* adalah seseorang yang dapat diterima, baik oleh tasawuf *Sunni* maupun tasawuf *falsafi*. Lihat, Abdurrahman Wahid, "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi (Pengantar)", dalam Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. xxiii–xxiv.

1203/1789), dan Syekh Muhammad Hasyim Asy'ari (w. 1947).[394] Akan tetapi, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) justru mempunyai penilaian berbeda dengan Shihab di atas. Gus Dur mengatakan, bahwa Syekh Hasyim Asy'ari memang secara umum sebagai salah seorang penerima tasawuf *Sunni*, tetapi secara pribadi, beliau mengikuti doktrin *tahallul* (penempatan diri pada makhluk lain). Hal ini terlihat dari ungkapan-ungkapan para ahli atau para pengikut tasawuf *Falsafi*, yang masih bergerak dalam lingkungan Nahdlatul Ulama (NU). Menurut Gus Dur, tidaklah tepat menganggap bahwa keseluruhan ulama NU adalah orang-orang yang menerima tasawuf *Sunni* dengan meninggalkan tasawuf *Falsafi*. Terbukti ada bagian-bagian dari tasawuf *Falsafi* yang mereka ambil, termasuk di antaranya doktrin *tahallul* itu.[395] Namun, Gus Dur dalam kaitan ini tidak memberikan contoh lebih konkret. Dengan demikian, pendapat Shihab di atas tidak bisa disalahkan dan atau dibenarkan seluruhnya. Sebab, di satu sisi terbukti Syekh Hasyim Asy'ari telah berhasil menulis 12 buah kitab yang seluruhnya bercorak *Sunni*, dan pada sisi lain beliau secara pribadi juga mengikuti doktrin-doktrin *tahallul*—seperti yang dilaporkan Gus Dur di atas. Oleh karena itu, untuk menyikapi hal di atas, diperlukan adanya penelitian lebih lanjut agar didapatkan informasi lebih komprehensif, tepat dan akurat.

Terlepas dari kontroversi di atas, yang jelas Syekh Muhammad Hasyim Asy'ari adalah tokoh yang sangat berpengaruh di Indonesia. Dia termasuk pembela paham

394. Istilah tasawuf *Sunni* biasanya dibenturkan dengan tasawuf *Falsafi*, dan dalam praktiknya, keduanya memang mempunyai pendekatan yang berbeda. Misalnya pendapat yang dikemukakan at-Taftazani yang mengatakan, bahwa memang ditemukan dua aliran tasawuf yang berkembang pada abad ke-3 dan ke-4 H., yaitu aliran sufi moderat,—yang disebutnya sebagai tasawuf *Sunni*—yakni yang selalu merujuk kepada Al-Quran dan Al-Hadis; dan aliran sufi yang terpesona dengan keadaan-keadaan *fana'*—yang disebut At-Taftazani dengan tasawuf semi-filosofis. Lihat At-Taftazani, *Madkhal ila at-Tashawwuf al-Islami* (Kairo: Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1983), hlm. 99 dan 145. Akan tetapi, pendapat At-Taftazani tersebut agaknya perlu diteliti kembali kebenarannya dengan mempertimbangkan seluruh aspek yang ada dalam kajian tasawuf. Kalau misalnya Al-Ghazali, Al-Qusyairi, dan Al-Kalabadzi, digolongkan sebagai sufi *Sunni* yang diklaim benar; dan Ibnu 'Arabi, Al-Hallaj, dan Al-Busthami digolongkan sebagai sufi *Falsafi* yang diklaim sesat; maka apakah mereka semua tidak merujuk pada Al-Quran dan Al-Hadis? Padahal ungkapan-ungkapan yang mereka keluarkan juga sama-sama berangkat dari suatu pemahaman yang tidak keluar dari Al-Quran dan Al-Hadis. Oleh karena itu, Abdurrahman Wahid berpendapat, bahwa sangat riskan menganggap bahwa tasawuf *Sunni* berlawanan dengan tasawuf *Falsafi*. Lihat Wahid, "Antara Tasawuf Sunni", hlm. xxiii. Begitu juga Said Agil Siradj tidak sependapat adanya pembagian dan pertentangan tersebut. Menurutnya, kalau memang ada pembagian seperti itu, maka seharusnya yang ada adalah tasawuf *'Irfani-Falsafi* dan *Sunni-ghairu Sunni*. Said Agil Siradj, *Wawancara Konsultasi* (Ciganjur: Senen, 29 Agustus 2005). Dengan demikian, pembagian *Sunni-Falsafi* dalam tasawuf hendaknya perlu ditinjau kembali. Sebab jika dikotomi *Sunni-Falsafi* masih tetap dipertahankan, maka akan menyebabkan munculnya sikap saling klaim.

395. Wahid, "Antara Tasawuf Sunni", hlm. xx.

Ahlussunnah Waljama'ah yang konsisten; dan secara umum, ia mewarnai tasawuf dengan citra yang lebih positif untuk menghadapi aliran-aliran lain di Nusantara. Pesantren yang merupakan pengembangan dari sistem pendidikan dalam *ribath* tasawuf berhasil memperoleh posisi yang lebih mantap dalam struktur kelembagaan masyarakat berkat jasa-jasanya. Di samping itu, ia juga dikenal sebagai tokoh pendiri Indonesia merdeka dan menghimpun kekuatan ulama dan kyai dalam satu wadah NU yang didirikannya, berikut organisasi-organisasi pemuda seperti *Hizbullah* dan *al-Mujahidin*.[396] Di mana pada perjalanan selanjutnya, pemikiran dan gerakan yang dirintis Syekh Muhammad Hasyim Asy'ari tersebut telah sangat memengaruhi proses keberagamaan sebagian besar umat Muslim di Indonesia.

Transmisi tasawuf dalam formulasi Al-Ghazali pada perkembangan selanjutnya, ternyata mendapat tempat di kalangan mayoritas umat Islam Indonesia. Karena corak tasawuf Al-Ghazali ini dianggap oleh sebagian orang sebagai tasawuf yang meramu tasawuf/tarekat, mazhab Syafi'i, dan teologi Asy'ariyyah, dan diyakini mampu mempertahankan tradisi keislaman dan originalitas pemikiran Islam untuk menghadapi gerakan-gerakan yang berupaya memisahkan umat Islam dari sumber-sumber agamanya yang murni.[397] Hal inilah yang barangkali menyebabkan tasawuf yang dikembangkan Al-Ghazali dikenal sangat moderat, sehingga banyak berpengaruh di hati umat Islam Indonesia dalam kurun waktu yang sangat lama, bahkan hingga kini. Salah satu tokoh tasawuf penerus Al-Ghazali di Indonesia adalah Syekh Hasyim Asy'ari, yang telah sadar dan ingin mengembalikan dan melestarikan misi Islam yang murni dalam aspek akidah, syariat dan tasawuf sebagai refleksi komitmen mengikuti tradisi *salaf ash-shalih* tersebut.

Nama-Nama Wali Songo

Sebagaimana tersurat dalam sejarah Indonesia, Wali Songo adalah pelopor dan pemimpin dakwah Islam yang berhasil merekrut murid masing-masing untuk

396. Terkait dengan biografi dan perjuangan Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari, dapat dilihat pada Muhammad Asad Syihab, *al-Allamah ary Syaikh Muhammad Hasyim Asy'ari*, Terj. A. Munsif Bisri, *Hadratussyaikh Muhammad Hasyim Asy'ari: Pribadi, Perjuangan dan Ajarannya* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Kurnia Kalam Semesta, 1994), Cet. I; Heru Sukadri, *Kiyai Haji Hasyim Asyari* (Jakarta: Depdikbud. Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Tp., 1979/1980); Solichin Salam, *K.H. Hasyim Asy'ari: Ulama Besar Indonesia* (Djakarta: Djaja Murni, MCMLXIII); dan Akardiansyah, *Kiai Haji Asy'ari: Bapak Ummat Islam Indonesia* (Tp. dan Tt.).

397. Shihab, *Islam Sufistik*, hlm. 117.

menjalankan dakwah di setiap penjuru Nusantara. Para Wali Songo tersebut adalah sebagai berikut.

1. Maulana Malik Ibrahim (w. 1419 M.), tokoh pertama yang memperkenalkan Islam di Jawa dan yang pertama mendirikan pesantren. Sebuah sistem pendidikan yang menyiapkan murid-muridnya menjadi ulama syariat dan muballigh. Dimakamkan di Gresik Jawa Timur, dan hingga kini tempat makamnya menjadi tempat ziarah.
2. Sunan Ampel Raden Rahmat. Dia pergi ke Gresik mengunjungi Maulana Malik Ibrahim pada tahun 804 H./1401 M. Makamnya menjadi bukti keagungan perjuangannya demi agama Islam dan umatnya.
3. Sunan Bonang Maulana Makhdam Ibrahim, putra Sunan Ampel. Dia dilahirkan pada 1465 M. dan wafat 1525 M. Dia mendirikan pesantren di tempat tinggalnya. Dia juga salah seorang pendiri Kerajaan Demak.
4. Sunan Giri ibn Maulana Ishaq bergelar Sultan Abd al-faqih. Nama aslinya Muhammad 'Ain al-Yaqin, dan termasuk keturunan Imam al-Muhajir yang terpopuler. Dia sempat belajar pada Sunan Ampel. Oleh karena karisma dan kepribadiannya yang agung, dia bergelar Sultan, walaupun tidak menjalankan kekuatan politik.
5. Sunan Drajat Maulana Syarifuddin, seorang da'i besar yang juga merupakan salah seorang pendiri Kerajaan Demak.
6. Sunan Kalijaga Maulana Muhammad Syahid, seorang da'i yang banyak bepergian, penulis nasihat-nasihat keagamaan yang dituangkan dalam bentuk wayang. Dia mengadopsi seni Jawa sebagai salah satu media memperkenalkan ajaran tauhid.
7. Sunan Kudus Maulana Ja'far ash-Shadiq ibn Sunan Usman. Kegiatannya berpusat di Kudus, Jawa Tengah. Berkat ketinggian ilmu dan kecerdasan pemahamannya, oleh orang-orang Jawa dijuluki walinya ilmu. Ide pemberian nama Kota Kudus yang diusulkannya dimaksudkan untuk mendapat berkah dari Bait al-Muqaddas (Palestina).
8. Sunan Muria Maulana Raden 'Umar Sa'id, putra Maulana Ja'far ash-Shadiq. Bergelar Sunan Muria karena dimakamkan di daratan tinggi Muria, Jawa Tengah.

9. Sunan Gunung Djati Maulana asy-Syarif Hidayatullah, penyebar Islam terbesar di Jawa Barat. Dia wafat dan dimakamkan di Gunung Djati, yang terletak tidak jauh dari Kota Cirebon.[398]

Dari Wali Songo tersebut, kemudian mentransmisi ke dalam tokoh-tokoh sufi Nusantara berikutnya, seperti Syekh Nuruddin ar-Raniri, Syamsuddin as-Sumatrani, Abdurrauf as-Singkili, Syekh Abdussomad al-Palimbani, Hamzah Fansuri, Syekh Muhyiddin al-Jawi (Pamijahan), Syekh Hasyim Asy'ari, dan lain-lain.

398. Shihab, *Islam Sufistik,* hlm. 23–24; Secara lebih detail bisa dilihat pada Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Ringkasan Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006).

BAB XII

Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial

Sufisme selama ini jika diidentikkan dengan kehidupan statis, tradisional, hidup menyendiri, cuek dengan hingar-bingarnya dunia, cuek dengan perubahan, dan berbagai labelitas kejumudan lainnya, anggapan tersebut kiranya perlu ditinjau kembali dengan melihat aspek-aspek ajaran sufisme yang ajarannya walaupun secara normatif ideologis tampak statis, tetapi di balik kestatisannya telah menyimpan kedinamisan yang luar biasa sehingga dalam sejarahnya yang panjang diketahui tidak sedikit gerakan sufisme—melalui tarekat misalnya—yang justru menjelma sebagai suatu gerakan kekuatan yang dapat, tidak hanya memotivasi sebagian umat untuk berjuang melawan dan mengusir penjajah, tetapi juga bisa memobilisasi massa dalam jumlah besar demi tegaknya supremasi hukum, sosial, kultur, politik, bahkan juga ekonomi.

Oleh karena itu, tidak jarang ditemukan adanya persinggungan antara kepentingan ulama sufi untuk menjaga syariat dengan kepentingan kekuasaan untuk menjaga stabilitas politik. Pada zaman kolonial misalnya, potensi itu muncul dalam bentuk gerakan rakyat, seperti perlawanan mentereng terhadap Belanda (1819), perlawanan Yusuf Makasar, perlawanan Petani Banten terhadap Belanda (1888); misalnya juga keterlibatan sebuah tarekat dalam dukungan pemenangan pemilu untuk salah satu partai politik pada zaman kemerdekaan, dan lain-lain. Pengakuan dan dukungan seorang Syekh tarekat terhadap partai tertentu dan

sistem kekuasaan tertentu, merupakan kekuatan yang cukup berharga yang bisa digunakan untuk kepentingan politik kekuasaan.[399]

Kajian terhadap sufisme—termasuk tarekat di dalamnya—dan keterlibatannya dalam perubahan sosial (*social change*) adalah menarik untuk diangkat dalam makalah ini disebabkan beberapa pertimbangan: 1) Sufisme muncul, tumbuh dan berkembang seiring dengan muncul, tumbuh, dan berkembangnya Islam itu sendiri dan *in-context* dengan kondisi sosial setempat, sehingga usia sufisme adalah seusia Islam itu sendiri; 2) Globalisasi dan kapitalisasi terus melaju dengan hebatnya seiring dengan perjalanan waktu. Mengiringi hal tersebut, segala konsekuensi yang diakibatkan olehnya baik yang positif (membawa *maslahat*) maupun yang negatif (membawa *madlarat*). Oleh karena itu, sufisme yang merupakan bagian integral dari domain Islam—di samping tauhid dan syariat—harus juga berperan dalam penyelesaian problem-problem keagamaan dan kemanusiaan sebagai akibat buruk dari modernisasi tersebut, untuk dijadikan solusi alternatif dalam pemecahan problem-problem tersebut; 3) Masih terdapatnya anggapan salah bahwa sufisme (tarekat) telah menjadi penyebab kemunduran umat Islam, karena ajarannya yang dianggap masih ortodok, statis, dan cuek terhadap kehidupan dan perubahan. Apakah benar demikian? Di sinilah akan dicoba untuk didiskusikan.

Sufisme di Tengah Modernitas

Berangkat dari asumsi bahwa masyarakat modern sering digolongkan sebagai *the post industrial society*, suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran hidup material yang sedemikian rupa, dengan perangkat teknologi yang serba mekanik dan otomat, manusia modern bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup, melainkan sebaliknya sering kali dihinggapi rasa cemas, tidak percaya diri, dan krisis moral akibat mewahnya gaya hidup materialistik yang didapat; maka pelarian dan pencarian kepada kehidupan lain sebagaimana yang terdapat dalam tasawuf atau mistik adalah hal yang mungkin saja terjadi. Karena di sini mereka akan dapat melepaskan kejenuhan atau mengisi kekosongan jiwa setelah dunia modern mereka gapai dengan terpenuhinya kebutuhan materi yang didapat dengan mudah tersebut.

399. Lihat M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik; Tafsir Sosial Sufi Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. ix.

Memang, modernisasi di samping menjadi *frame* yang dapat memberikan harapan baru bagi masa depan sejarah manusia, juga telah mereduksi kelengkapan kehidupan manusia sebagai elemen utuh yang terdiri dari dimensi material dan spiritual. Kecenderungan dominasi dimensi material pada masa ini telah menciptakan pencarian terhadap dimensi spiritual manusia. Salah satu cara dalam pencarian dimensi spiritual (keruhanian) dalam Islam tersebut dapat ditemukan melalui tasawuf.

Gejala kebangkitan spiritualitas pada era modern tersebut, menurut John Naisbit dan Patricia Aburdene dalam *Megatrends 2000* adalah karena ilmu pengetahuan dan teknologi tidak dapat memberikan makna tentang kehidupan. Karena itu, Naisbit dan Aburdene membuat jargon *spirituality yes, organized religion no.*[400] Menarik memang, mengamati perilaku seorang psikolog dari California Amerika Serikat, Robert Ornstein, yang menjadi tertarik dengan sufisme. Masalahnya sangat sederhana. Dia mengatakan bahwa kemajuan yang diharengi dengan kemakmuran pada masyarakat industri, ternyata menimbulkan kemiskinan baru, yaitu kemiskinan batin. Mengeringnya ruhani tersebut, seperti munculnya permasalahan dadakan yang bisa menimbulkan hal-hal kontroversial di kalangan mereka sehingga mereka buru-buru mengadakan koreksi bahwa dalam dirinya ada sesuatu berharga yang hilang. Hal demikian merupakan gejala menarik, bukan saja yang menimpa pada masyarakat maju dan rasional. Namun manakala ketenangan batin sudah lenyap, siapa pun akan tertarik dan rindu untuk mencari kebahagiaan dan ketenangan yang tak sebatas kesenangan hedonisme.[401]

Hal demikian juga diakui oleh Michael Baigent, — sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid — bahwa krisis epistemologi, suatu krisis yang menjadikan mereka tidak mempunyai kejelasan tentang ilmu pengetahuan dan makna hidup di Barat, juga ikut bertanggung jawab atas pertumbuhan kultus-kultus dan laku mistik yang kini merajalela di sana. Akibatnya, "kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang tidak didahului oleh kematangan jiwa adalah bagaikan granat hidup di tangan anak-anak yang akan membahayakan kelangsungan

400. John Naisbit dan Patricia Aburdene, *Megatrend 2000: Ten New Direction for the 1990's* (New York: Avon Book, 1991), hlm. 295; Azra, Azyumardi, "Neo-Sufisme dan Masa Depannya", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (Ed.), *Rekonstruksi dan Beragaan Religion Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 297.

401. Ibnu Mahalli Abdullah Umar, *Bagaimana Rahmi hanya Sufi* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2000), hlm. 5.

hidupnya".[402] Munculnya berbagai kelompok dan sekte dengan berbagai cara dan jalan yang ditempuh untuk bisa lebih mendekatkan diri kepada pujaannya dengan penampilan eksklusifnya adalah fenomena menggejala pada saat ini. Munculnya sekte *David Koresh* di Amerika Serikat misalnya, *Aum Shinrikyu* dengan tokohnya Shoko Asahara di Jepang, sekte *Falun Gong* dengan pendirinya Li Hongzhi di Cina,[403] dan lain-lain, adalah bukti dari fenomena di atas. Hal demikian barangkali benar, seperti yang pernah dilaporkan Azyumardi Azra, bahwa ditemukan banyak tarekat-tarekat sufi bermunculan di belantara Manhattan, New York, lengkap dengan *Sufi Bookstore*, begitu juga ada seorang insinyur teknik tamatan Columbia University, yang juga sebagai imam pada New York Islamic Centre—jebolan Universitas al-Azhar—menjadi khalifah tarekat Halvatiye-jerrahi di Lower West Side Manhattan.[404]

Gejala kebangkitan spiritualitas (aspek keruhanian) tersebut juga diakui oleh Harun Nasution dengan mengungkapkan, bahwa:

> "Pada akhir-akhir ini, banyak pula orang mencari keruhanian kembali. Ada yang pergi ke agama semula sungguh pun tidak dengan keyakinan penuh. Terdengar ungkapan seperti ini: 'Saya sebenarnya kurang percaya kepada agama saya, tetapi dalam kekacauan nilai yang dibawa kemajuan iptek modern sekarang, saya harus mempunyai pegangan. Kalau tidak, kehidupan saya akan mengalami kekacauan'. Ada pula yang pergi ke agama lain, terutama yang ada di Timur, karena agama yang berkembang di Barat, sudah banyak pula yang dipengaruhi kematerian yang melanda masyarakat itu. Ada pula yang pergi ke gerakan keruhanian di luar agama. Ada pula yang mencari keruhanian pada psikologi, bahkan menurut informasi terakhir ada yang pergi ke sihir. Hidup kematerian ternyata tidak memuaskan. Di samping hidup kematerian diperlukan hidup keruhanian. Literatur keagamaan dan keruhanian mulai dicari kembali".[405]

---

402. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 580–582.
403. Sekte *Falun Gong*, didirikan Li Hongzhi yang bermukim di Amerika Serikat pada tahun 1991. Sekte ini mengklaim mempunyai pengikut 100 juta lebih yang tersebar di seluruh dunia. Li Hongzhi (versi lain menyebut Li Tongzhi) mengaku merupakan reinkarnasi dari sang Buddha. Acara ritualnya adalah bersemedi dengan meditasi yang mampu menyembuhkan penyakit, sehingga Li melarang pengikutnya pergi ke dokter, sebab dengan meditasi yang diadaptasi dari *Qi Gong* (semacam seni pernapasan dalam ilmu beladiri) semua penyakit dapat disembuhkan. *Qi Gong* ini diklaim sebagai "ayat-ayat suci". Menurut Li, bumi ini sudah di ambang kehancuran dan ia sanggup menyelamatkannya. Li juga mengajarkan agar pengikutnya tidak mempraktikkan homoseksual, menjauhi obat terlarang, dan menolak musik *rock and roll*. Li menghujat ilmu pengetahuan yang dianggap sebagai biang kejahatan di bumi. Lihat *Jawa Pos*, 23 Juli 1999, hlm. 4; Ahmad Zahro (selanjutnya disebut Zahro), *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogyakarta: LKiS, 2004), Cet. I, hlm. 40.
404. Lihat Azra, "Neo-Sufisme", hlm. 285.
405. Nasution, Harun, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 114.

William McInner juga menyatakan hal yang sama, bahwa perkembangan baru dalam agama pada abad ke-21 mendatang antara lain ditandai oleh perkembangan spiritual yang lebih mendalam.[406] Dengan demikian, munculnya anggapan bahwa dalam tasawuf kebahagiaan dan ketenangan hidup—dalam konteks dunia modern—itu dapat ditemukan atau paling tidak dapat dicari adalah sesuatu yang tidak berlebihan.

Dalam kehidupan sekarang ini, di tengah-tengah situasi umat yang cenderung mengarah kepada kebobrokan moral, pupusnya rasa percaya diri, mengeringnya rasa persatuan dan persaudaraan, kasih sayang, tolong-menolong, dan semacamnya; tasawuf mulai mendapatkan perhatian serius dan dituntut peran sertanya untuk bisa terlibat secara aktif dalam rangka mengatasi masalah-masalah yang dihadapi umat tersebut—sebagai akibat dari modernisasi. Dalam hal ini, adalah menarik untuk mengadakan penelusuran tentang muncul dan berkembangnya tasawuf dalam diskursus pemikiran Islam klasik. Di mana tasawuf muncul di saat umat Islam sedang mengalami puncak kejayaannya. Rasionalisme (filsafat) dan formalisme (*fikih*) berkembang dengan pesat di kalangan umat (masa Dinasti 'Abbasiyyah), yang tanpa disadarinya ternyata menjadikan umat terjebak kepada sikap yang cenderung serbarasionalistik dan materialistik, serta mengesampingkan aspek ruhani. Kondisi semacam ini dapat mengakibatkan kekeringan dan pendangkalan ruhani, lebih-lebih sikap rasionalismenya dan kekayaan materi yang melimpah, ternyata belum mampu memecahkan masalah-masalah yang sedang dihadapi umat Islam ketika itu. Tradisi kegelimangan harta dan kemewahan hidup menjadikannya terjerumus ke dalam kehidupan yang penuh dengan foya-foya, berbuat dosa, yang akhirnya melupakan tugas utamanya sebagai Khalifah Allah di muka bumi (*khalifah fi al-ardl*), yang mestinya harus tunduk dan patuh kepada segala titah-Nya.

Dengan demikian, muncul dan berkembangnya tasawuf justru dari segi lain untuk menyelamatkan umat Islam dari proses rasionalisasi dan kehidupan materialistik yang dapat mengikis habis dan mendangkalkan serta mengeringkan kehidupan ruhani, meskipun ada sementara orang yang menuduh tasawuf sebagai biang kerok kemunduran umat Islam.[407] Barangkali pendapat seperti

406. William McInner, "Agama di Abad 21", dalam *Ulumul Qur`an*, No. 5, Tabun 1990.

407. Modernisasi di kalangan umat Islam disertai dengan hujatan yang bertubi-tubi terhadap eksistensi tasawuf, ternyata tasawuf masih tetap *survive*. Di saat kebangkitan Islam kembali didengungkan oleh Muhammad 'Abduh dan Jamaluddin al-Afghani, dan para modernis lainnya, tasawuf kembali dijadikan kambing hitam penyebab kemunduran umat Islam. Lihat Azyumardi Azra, *Esei-Esei Intelektual Muslim*

ini tidak selamanya dapat disalahkan. Namun juga perlu diperhatikan, sebab penghancuran ajaran spiritualitas (meninggalkan tasawuf) berarti mencabut akar ritual dan spiritual yang akan mengeringkan sumber-sumber keruhanian agama itu sendiri. Sebab, apabila Islam dipisahkan dari aspek ruhani-nya, ia hanya akan menjadi kerangka formal belaka sehingga orang rasionalistik hanya menerima Islam sebagai hal formal belaka. Dengan begitu, keindahan Islam niscaya tidak akan pernah ditemukan.

Pandangan utama dan pertama bagi seorang sufi adalah perjalanan jiwa yang dapat membimbing perilaku jahat dan mengendalikan diri melawan tendensi-tendensi ketidaktundukan hawa nafsu. Al-Quran Surah Yûsuf (12): 53 telah menginformasikan, bahwa "وما أبرئ نفسى إن النفس لأمارة بالسوء إلا مارحم ربى إن ربى غفوررحيم". Dalam kaitan ini, Al-Qusyairi mengelaborasi lebih jauh bahwa orang-orang sufi mengacu pada jiwa sebagai pelembagaan kualitas-kualitas *defective* (ketidaksempurnaan) manusia dan apa yang dikritik oleh moral dan akhlak-nya. Kualitas *defective* itu ada dua macam. Pertama adalah ketidaksempurnaan moral akibat seseorang melakukan dosa dan kejahatan; kedua, ketidaksempurnaan moral karena bawaan diri yang tak tampak, jika seseorang mengarahkannya, sifat bawaan tersebut bisa dikendalikannya.

Secara jujur akan dapat dikatakan, kondisi umat yang cenderung mengalami dekadensi moral di tengah modernitas ini adalah akibat dari keringnya nilai-nilai ruhani sehingga sering kali kehilangan pegangan. Lebih-lebih dengan berkembangnya arus modernisasi di segala aspek yang menghasilkan proses liberalisasi dan rasionalisasi, yang secara konsisten terus melakukan pendangkalan spiritualitas. Dalam proses semacam ini, yang terjadi adalah timbulnya proses desakralisasi dan despiritualisasi tata nilai kehidupan.[408] Akibatnya, agama secara

---

dan Pendidikan Islam (Jakarta: Logos, 1998), hlm. 98–99. Pendapat ini dapat dibenarkan Seyyed Hossein Nasr, dengan mengatakan bahwa dalam abad 19 dunia Islam diharu-biru oleh dampak Barat bersamaan dengan timbulnya gerakan-gerakan puritan, seperti gerakan-gerakan rasionalis dan antimistik. Sebagai akibatnya hampir dalam segala segi yang ada dalam tasawuf dikutuk oleh kalangan modernis yang dianggapnya menyimpang dari Islam, dan persoalan jatuhnya dunia Islam ke tangan penguasa Barat pun kesalahannya dialamatkan kepada tasawuf. Dari situ muncullah suatu generasi orang-orang Islam yang kebarat-baratan, yang masih dijumpai di banyak negeri Islam dewasa ini, yang memandang bahwa pengkajian yang benar-benar terhadap tasawuf merupakan suatu konspirasi kolonialis. Ditunjang oleh kegiatan para oreantalis, gerakan ini berupaya menghidupkan kembali Islam dengan menolak segala aspek keruhanian dan metafisik ajaran-ajarannya, mengebirinya dengan tafsir yang sepicik-piciknya tentang syariat. Sebagai akibatnya, syariat sendiri menjadi tak berdaya menghadapi serangan intelektual Barat. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980), hlm. 2; Jalaluddin Rahmat, *Islam Alternatif* (Bandung, Mizan, 1997), hlm. 94.

408. Azra, *Esei-Esei Intelektual*, hlm. 100.

perlahan-lahan akan kehilangan nilai-nilai kesakralan dan spiritualitasnya, padahal keduanya merupakan karakteristik yang tidak bisa dilepaskan dari agama.

Dalam kondisi seperti itu, pesantren sebagai sub kultur[409] memiliki posisi strategis untuk membentengi umat dari proses desakralisasi dan despiritualisasi. Upaya yang dilakukan pesantren adalah dengan memelihara dan menumbuh-kembangkan nilai-nilai spiritual menurut ajaran Islam, yaitu melalui tasawuf.[410] Meskipun tidak semua pesantren mengajarkan nilai-nilai tasawuf kepada para santrinya, hampir dapat dipastikan bahwa seluruh kyai pengasuh pesantren mengamalkan ajaran tasawuf tertentu. Biasanya ajaran-ajaran tasawuf tersebut, walaupun tidak diajarkan secara resmi dan langsung, tetap bisa dilihat dari perilaku dan sikap para santrinya. Kyai sebagai figur utama di kalangan pesantren adalah panutan sehingga sikap hidup dan perilaku para kyai yang bersumber dari ajaran tasawuf, biasanya juga mempengaruhi perilaku dan sikap para santrinya.

B. Mengapa Sufisme harus Ada?

Dalam sejarahnya, pada masa-masa awal (abad pertama Hijriah), tasawuf muncul di Timur, kemudian menyebar ke berbagai belahan dunia, adalah sebagai bentuk perlawanan terhadap semangat merajalelanya penyimpangan dan representasi ajaran-ajaran Islam secara liar, khususnya yang dilakukan oleh para pemimpin pada masa itu.[411] Akibat dari perlawanan tersebut, mereka membentuk semacam —sebagaimana kata Nurcholish Madjid— "*pious opposition* (oposisi yang

409. Disebut sub-kultur, karena pesantren telah memenuhi kriteria minimal jika dikembalikan kepada pokok dasarnya, yang meliputi aspek-aspek berikut: eksistensi pesantren sebagai lembaga yang berbeda dari pola kehidupan umum di negeri ini; terdapatnya sejumlah penunjang yang menjadi tulang punggung kehidupan pesantren; berlangsungnya proses pembentukan tata nilai yang tersendiri dalam pesantren lengkap dengan simbol-simbolnya; adanya daya tarik keluar, sehingga memungkinkan masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi sikap hidup yang ada di masyarakat itu sendiri; dan berkembangnya suatu proses pengaruh-mempengaruhi dengan masyarakat di luarnya, yang akan berkulminasi pada pembentukan nilai-nilai baru yang secara universal diterima kedua belah pihak. Lihat Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: C.V. Dharma Bhakti, 19[illegible]), hlm. 10.

410. Menarik sekali melihat laporan perjalanan Menteri Agama, Munawir Sjadzali (waktu itu) ke Pesantren Suryalaya Tasikmalaya, yang menyatakan kekagumannya atas usaha pesantren untuk menyembuhkan para korban narkotika, bukan hanya prestasi baik yang dicapai pesantren Suryalaya dalam merehabilitasi dan menetralisasi korban narkotika, namun lebih dari itu tentang metode penyembuhan pecandu narkotika yang sangat unik itu. Lihat Azra, *Esei-Esei Intelektual*, hlm. 97

411. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 22–23.

bermuatan kesalehan)",[412] dan ingin selalu "meniru" seperti apa yang diteladankan Rasulullah Saw., khususnya oleh para sahabat Nabi.[413] Misalnya, semangat juang, hidup sederhana, tolong-menolong antarsesama, kasih sayang, dan sebagainya.

Pada masa itu, praktik sufisme hanya berupa sikap *a politis* terhadap kehidupan politik yang kacau, yaitu terjadinya beberapa faksi politik sepeninggal Rasulullah Saw. Sejumlah orang diidentifikasi sebagai *the piety minded* yang mencoba melakukan pengasingan diri dari kehidupan politik yang tidak menentu tersebut, dengan hanya mendekatkan diri kepada Allah Swt. Pada abad ke-3/9 M, sufisme mulai diajarkan secara terbuka di pusat kekuasaan Islam Baghdad, untuk kemudian membentuk semacam agama populer yang sering kali harus berhadapan dengan agama elite kerajaan. Pada masa ini sufisme mengalami pergeseran dari sikap *a politis* menjadi perlawanan terhadap Islam rasional yang sempat dominan pada abad 9 hingga abad ke-13 M. Pada saat itu, Islam berkembang secara rasional sehingga memberi posisi yang terlalu tinggi terhadap peranan akal. Kehidupan agama pada waktu itu menjadi terasa kering dan kurang emosional. Sejak saat itu sufisme memiliki daya tarik yang sangat kuat di kalangan awam masyarakat. Popularitas sufisme sebagai gerakan agama populer ini telah banyak menaruh minat para sarjana untuk mengkaji berbagai segi dari ordo-ordo (tarekat-tarekat) sufi yang meluas dan menggantikan fungsi lembaga-lembaga keagamaan lain, seperti pemerintahan dan ulama Islam terutama setelah abad 13 M. ketika dunia Islam dihancurkan oleh kekuasaan Mongol.[414]

Fenomena gerakan sufisme yang menjadi agama populer sejak abad ke-3/9 M. ini dijelaskan oleh Fazlurrahman dengan menawarkan gabungan pendekatan. Menurutnya, ada beberapa faktor dalam menjelaskan fenomena ini, yaitu agama, sosial, dan politik. Sufisme pertama-tama mengajarkan tentang kesalehan individu dalam rangka pertemuan seorang hamba kepada Tuhan. Pesona keagamaan semacam ini seakan-akan membawa kesan bahwa ada "agama dalam agama" dengan struktur ide-ide, praktik-praktik dan organisasinya yang eksklusif. Melalui ordo-ordo, sufisme berhasil merumuskan berbagai tahapan secara rapi dan menuntun kepada seorang murid (*salik*) pemula yang harus melepaskan sifat kemanusiaannya menuju sifat ketuhanan. Pesona cita semacam ini terus mengalami perkembangan walaupun mendapat perlawanan dari ulama Islam ortodok karena dianggap telah

412. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 255–256.
413. Simuh, *Tasawuf*, hlm. 67.
414. Jamil, *Tarekat*, hlm. ix.

berpengaruh kepada adanya penyimpangan (deviasi) yang bertentangan dengan cita-cita awal sufisme itu muncul. Inilah faktor keagamaan yang menyebabkan lenyapnya penentangan pihak Islam ortodok terhadap gerakan sufisme terutama setelah abad 8/14 M.

Secara sosio-politik, sufisme dengan ritus-ritusnya yang terorganisasi secara rapi dan pertemuan-pertemuan mistiknya melalui tarekat, telah menawarkan suatu pola kehidupan sosial yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan sosial, terutama dari lapisan masyarakat yang tidak berpendidikan. Melalui *cult-cult* sosio-keagamaan inilah sufisme kemudian dihubungkan dengan kelompok-kelompok profesional yang terorganisasi. Di Turki misalnya, pada Abad Pertengahan, gerakan sufi ini secara intim dihubungkan dengan gilda-gilda profesional dan dengan organisasi militer jenissari (*yenicheri*). Bahkan, semua profesi pekerjaan sering kali dihubungkan dengan nama-nama *wali* tertentu. Hal ini tampak pula pada kehidupan sufisme di Jawa, terdapat judul *Bisnis Kaum Sufi* oleh Abdul Munir Mulkhan, yang merupakan studi atas tradisi berdagang pada kalangan pengikut tarekat di Kudus. Sufisme juga merupakan benteng perlindungan terhadap otoritas negara terutama sejak abad ke-5/11 M. ketika kesatuan Islam mulai pudar, dan memberi perlindungan kepada rakyat akibat tirani kekuasaan yang zalim, yang justru oleh kalangan ulama *fikih* dianggap lebih baik daripada kekacauan dan hidup tanpa ketentuan hukum. Hal ini di samping terjadi di Turki, juga tampak dalam kasus di Afrika Barat dan Utara, serta Sudan Timur di masa modern.[415]

Tarekat adalah sebuah kata bentukan dari kata Arab *thariq* atau *thariqah* dan bentuk *plural*-nya adalah *thara`iq* atau *thuruq*, yang berarti jalan, tempat lalu lintas, aliran, mazhab, metode, mode, atau sistem.[416] Sementara menurut istilah tasawuf, tarekat berarti perjalanan seorang *salik* (pengikut tarekat) menuju Tuhan dengan cara menyucikan diri; atau perjalanan yang harus ditempuh oleh seseorang untuk dapat mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Tuhan.[417]

Abu Bakar Aceh memberikan pengertian, bahwa tarekat adalah:

> "Jalan, petunjuk dalam melaksanakan suatu ibadah sesuai dengan ajaran yang ditentukan dan dicontohkan oleh Nabi dan dikerjakan oleh sahabat dan tabi'in, turun-temurun sampai kepada guru-guru, sambung-menyambung dan rantai-berantai; atau suatu cara mengajar atau mendidik, lama kelamaan meluas menjadi kumpulan kekeluargaan yang mengikat penganut-penganut sufi yang sepaham dan

415. Jamil, *Tarekat*, hlm. 3–4.
416. Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Yayasan Palingkar, 1973), hlm. 236.
417. Lihat *Ensikopedi Islam* Jilid 5, hlm 66.

sealiran, guna memudahkan menerima ajaran-ajaran dan latihan-latihan dari para pemimpinnya dalam satu ikatan."[418]

Dengan demikian, tarekat selamanya harus mengacu pada tuntunan Nabi, para sahabat, dan tabi'in. Dengan kata lain, tarekat harus dilaksanakan di atas bangunan syariat; dan di antara unsur utama yang biasa berlaku dalam dunia tarekat adalah adanya seorang *syaikh* yang mempunyai tugas membimbing muridnya. Mereka harus memenuhi kriteria seperti yang dijelaskan oleh Al-Junaid al-Bahgdadi (w. 297 H), yakni harus menguasai ilmu syariat, menjauhi yang haram, *zuhud* dalam hidup di dunia, dan *qana'ah*. Unsur tarekat selanjutnya adalah murid, yang berarti orang yang berkehendak untuk menempuh jalan tasawuf di bawah bimbingan seorang *syaikh* dengan ketaatan penuh. Unsur penting lainnya adalah *bai'at* (janji setia) antara murid dengan *syaikh*-nya, yang merupakan salah satu tali pengikat agar dapat *istiqamah* (konsisten) dalam menempuh jalan menuju Allah Swt.[419] Di samping juga ada tata laksana dalam pengamalannya, yaitu wirid atau *dzikr* di samping *ratib*, musik, menari, bernapas, dan sebagainya—kesemuanya harus mengacu kepada ketentuan syariat. Dalam kaitan ini, Abu Bakar Aceh memberikan penjelasan, bahwa syariat itu merupakan peraturan, tarekat merupakan pelaksanaan, hakikat merupakan keadaan, dan *ma'rifat* itu adalah tujuan akhir dari perjalanan mistis seorang *salik*.[420] Oleh karena itu, sekiranya ada anggapan miring tentang praktik-praktik tarekat, hal itu merupakan realitas yang tidak bisa diabaikan, karena memang pada kenyataannya, sering kali dijumpai adanya praktik-praktik tarekat yang keluar atau bahkan berada di luar bangunan syariat tadi. Bahkan, *cuek* dengan dinamisasi kehidupan.

Di samping itu, secara terminologis, kata *tarekat* menurut Gibb,[421] telah mengalami pergeseran makna. Pada masa pasca abad ke-19 dan 20 tarekat merupakan *a method of moral psychology for the pactical guidance of individual who had a mystic call*. Pengertian di atas merupakan kristalisasi dari makna tarekat beberapa abad sebelumnya, yakni periode abad 11. Pada masa ini tarekat dimaknai sebagai *the whole system of rits spiritual training laid down for communal life in the various muslim religious orfers which began to be founded at this time*.[422] Dalam

418. Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat; Kajian Historis Tentang Mistik* (Solo: Ramadhani, 1993), hlm. 67.
419. Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, hlm. 43.
420. Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, hlm. 68.
421. Gibb, H.A.R., "An Interpretation of Islamic History", *Muslim World*, XIV, 1995, hlm. 573.
422. Gibb, "An Interpretation", hlm. 573.

perjalanannya, tarekat bukan saja sebagai lembaga spiritual, di mana di dalamnya anggota sebuah tarekat melakukan latihan-latihan secara kolektif, melainkan juga menjadi jaringan sosial, bahkan organisasi sosial yang mempunyai fungsi-fungsi sosiologis.[423]

Tarekat yang pada mulanya dijalankan secara individual, tetapi pada rentang waktu selanjutnya telah menjadi konsumsi bukan hanya individual, melainkan pula kebutuhan publik melalui pengajaran-pengajarannya. Hal ini terus berlanjut dari waktu ke waktu dan melampaui batas-batas geografis dan sosiologis. Pos-pos mereka yang ada di berbagai perbatasan wilayah yang biasanya disebut *ribath*, rumah-rumah peristirahatan mereka disebut *khanaqah*, dan tempat penempaan diri para pembimbing spiritual yang disebut *khalwah* dan *zawiyah*, merupakan cikal bakal pusat-pusat kehidupan mistik semisal biara sufi. Hal ini berjalan terus sejak abad ke-11 hingga melampaui kawasan perbatasan dan kawasan-kawasan non-Arab di Asia Tengah dan Afrika Utara. Tepatnya sejak pada permulaan abad ke-13 inilah beberapa pusat tertentu menjadi cikal-bakal munculnya tarekat, aliran-aliran mistik atau pusat-pusat pengajaran sufi.[424] Kumpulan-kumpulan tersebut selanjutnya mengambil bentuk organisasi-organisasi yang mempunyai corak dan peraturan-peraturan tersendiri sehingga mempunyai kekhasan tersendiri pula.

Menurut J. Spencer Trimingham ada tiga kawasan utama pemikiran dan praktik-praktik sufi yang dikembangkan. Tiga kawasan utama tersebut adalah: (1) Lingkungan Mesopotamia, (2) Mesir dan Maghrib, dan (3) Iran, Turki, dan India.[425] Lingkungan tarekat di Mesopotamia meliputi Bagdad, Syiria, hingga ke Mesir. Alur utama *isnad* tarekat dalam lingkungan ini adalah Junaid al-Baghdadi (w. 298/ 910), menuju ke Ma'ruf al-Karkhi (w. 200/ 815) dan Sirri as-Saqathi (w. 251/ 865). Tarekat-tarekat yang berkembang di sini adalah Suhrawardiyah, Rifa'iyah, dan Qadiriyah.

Sementara Mesir dan Maghrib lebih merupakan lingkungan perkembangan beberapa tarekat besar setelah masa pembentukan sebelumnya. Tarekat yang mengalami pertumbuhan baik di sini adalah Syadziliyah. Akan tetapi, tarekat yang muncul di wilayah Mesir dan Maghrib kebanyakan adalah tarekat-tarekat kecil dan kurang tersebar ke beberapa wilayah lain. Semenatra di lingkungan Iran memadukan dua kecenderungan sufi awal Iraqi dan Khurasani yang

423. Lapidus, M. Ira, *A Histroy of Islamic Societies* (Cambridge, 1988), hlm. 168.
424. Jamil, *Tarekat*, hlm. 51.
425. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford New York, University Press, 1973), hlm. 3.

dinisbatkan kepada Al-Junaidi (Sufi Mesopotamia) dan Abu Yazid al-Bisthami (Sufi Malamati, Khurasani). Tarekat-tarekat besar yang tumbuh di sini adalah Kubrawiyah, Yasaviyah, Maulawiyah, Khawajagan-Naqsyabandiyah, Chistiyah, dan Suhrawardiyah India.

Di tanah air sendiri di antara tarekat yang mula-mula muncul dan berkembang luas adalah tarekat Qadiriyah di Baghdad. Tarekat ini dinisbatkan kepada Muhyidin Abdul Wadir ibn Abi Shalila Janki Daousti (w. 1166 M). Di samping itu, juga tarekat Rifa'iyah di Asia Barat oleh Syekh Ahmad Rifa'i (w. 1182 M); tarekat Syadziliyah di Maroko dengan Noruddin Ahmad bin Abdullah asy-Syadzili (w. 1228 M) sebagai Syekhnya. Dari Mesir berkembang tarekat Badawiyah atau Ahmadiyah oleh Syekh Ahmad al-Badawi (w. 1276 M). Sementara dari Asia Tengah muncul tarekat an-Naqsyabandiyah oleh Muhammad bin Muhammad Bahauddin an-Naqsyabandi (w. 1317 M). Selain itu, bermunculan lagi tarekat lain, seperti Bektasiyah di Turki, dan at-'Ijaniyah di Afrika Utara.[426] Inilah yang kemudian terus mengalami perkembangan seiring perkembangan waktu, sehingga disinyalir hingga sekarang ini ada 200 lebih tarekat yang tersebar[427] dengan kekhasan corak, karakter, dan aturan-aturan yang dimilikinya.

Peran Tasawuf di Tengah Perubahan

Tasawuf, jika pada awalnya diidentikkan dengan kehidupan yang sangat pribadi (individualistik) adalah hal yang tidak dapat disalahkan. Ini karena memang tujuan munculnya sufisme pada masa-masa awal adalah sebagai respons dan protes atas kejahatan jiwa, sosial, dan kultur politik terutama yang dilakukan oleh para penguasa. Namun dalam perkembangan selanjutnya, sufisme dengan ajaran-ajaran dan pesan moralnya telah tidak hanya menarik untuk dikaji secara ilmiah namun juga diamalkan secara reorganisasi– melalui tasawuf misalnya. Hal ini dapat dibuktikan dengan banyaknya penelitian tentang peran dan keterlibatan tarekat yang tidak hanya mengajarkan kesalehan individual, tetapi juga kesalehan sosial. Bahkan, dalam sejarahnya yang panjang dapat dilihat peran sufisme (tarekat) yang begitu besar dalam pengislaman Nusantara oleh para Wali Songo. Menurut Alwi Shihab, penyebaran Islam yang berkembang secara spektakuler di negara-negara Asia Tenggara –khususnya di Indonesia—berkat peranan dan kontribusi tokoh-

426. Jamil, *Tarekat*, Hlm. 54.
427. Mircea Allade (ed.), *The Encyclopedia of Islam* (New York: Macmillan Publishing Co., 1987), Hlm. 345.

tokoh tasawuf adalah kenyataan yang diakui oleh hampir mayoritas sejarawan dan peneliti. Hal ini disebabkan oleh sifat-sifat dan sikap kaum sufi yang lebih kompromis dan penuh kasih sayang. Tasawuf memang memiliki kecenderungan manusia yang terbuka dan berorientasi cosmopolitan.[428]

Untuk menelusuri peran sosial tarekat dalam dinamika kehidupan, ada beberapa pendapat yang dikemukakan di sini. Misalnya, John Obert Voll dan H.A.R. Gibb menyatakan, ada tiga komunitas yang selalu terlibat dalam proses kontinuitas dan perubahan peradaban Islam, setelah runtuhnya kekuatan politik Islam, yaitu ulama *fikih*, para pedagang Muslim (organisasi komersial), dan asosiasi sufi (tarekat).[429] Yang disebut terakhir ini menurut John Obert Voll, awalnya merupakan kumpulan dari sekelompok murid yang hidup bersama dan menjalankan ajaran-ajaran sufi yang terkenal. Sejak abad ke-12, organisasi dari kelompok ini menjadi semakin resmi, dan tarekat menjadi semakin berskala lebih luas menjadi asosiasi yang berdasarkan kesalehan. Mereka melakukan fungsi-fungsi yang ruang lingkupnya lebih luas, yang dapat meningkatkan integrasi dan kohesi (kesatuan sosial).[430]

Tarekat mulai berkembang dan mulai mempunyai pengaruh besar di Indonesia pada abad ke-6 dan ke-7 H. Menurut A. Mukti Ali, keberhasilan pengembangan Islam di Indonesia adalah jasa tarekat dan tasawuf. Sejak masuknya Islam, bangsa Indonesia telah mengenal ahli *fikih* (*fuqaha'*), ahli teologi (*mutakallimun*), dan sebagainya. Namun yang sangat terkenal dalam sejarah adalah syekh tarekat, seperti Hamzah Fansuri, Syamsudin Sumatrani, Nuruddin ar-Raniri, dan Abdul Rauf Sinkel. Kemudian disusul nama-nama syekh tarekat lainnya, Syekh Yusuf Tajul Khalwati, Syekh Abdusshomad al-Palimbani, Syekh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari, dan Syekh Muhammad Hasyim Asy'ari. Tentunya juga keterlibatan Wali Songo, yang dianggap sebagai pelopor lahir dan berkembangnya tarekat di Indonesia.

Dalam perkembangan selanjutnya, ternyata tarekat berperan menjadi pemain utama dan penentu gerakan sosial politik dan ekonomi Nusantara. Sejarah menjadi saksi bahwa perlawanan bersenjata terhadap penjajah, kebanyakan telah digerakkan oleh para tokoh tarekat. Pembebasan Sunda Kelapa dari penjajah Portugis yang

428. Lihat Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 13.
429. John Obert Voll, *Islam, Continuity and Change in The Modern World,* Terj. Ajad Sudrajad (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), hlm. 130.
430. Voll, *Islam*, hlm. 38.

dipimpin oleh Sunan Gunungjati atau Syarif Hidayatullah bersama Fatahillah (Falatehan) pada tanggal 22 Juni 1527, telah menjadi bukti sejarah. Tantangan terhadap penjajah ini juga dilakukan oleh para Wali Songo lainnya, dan pimpinan tarekat juga telah berperan aktif dalam pengorganisasian militer guna menegakkan kedaulatan dan kekuasaan politik Islam di Demak, Aceh, dan juga Maluku. Gerakan ini terus mengalami persambungan dari waktu ke waktu selanjutnya.

Ciri pengembangan fungsi tarekat dari keagamaan menjadi aktif dalam perlawanan bersenjata tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga di negara-negara lain. Di Sudan misalnya, gerakan Mahdi yang dipimpin oleh Muhammad Ahmad menentang penjajah Inggris. Tarekat Sanusiah yang dipimpin oleh Sanusi al-Mahdi juga melancarkan serangan bersenjata dari pusat gerakannya di Jauf Gurun Sahara Libya terhadap penjajah Barat.

Dari abad ke-17 hingga abad ke-19, gerakan tarekat di Indonesia menampakkan partisipasinya membela kepentingan rakyat. Semula dengan pondok pesantren para guru tarekat bertindak sebagai *educator*. Tetapi dengan adanya perubahan tatanan politik yang menindas rakyat, pondok pesantren tidak hanya dijadikan area pembinaan spiritual dan agama semata, tetapi pula menanamkan kesadaran cinta tanah air, bangsa, dan agama. Gerakan antipenjajah menjadi bagian dari ajaran tarekat, dan perang melawan penajajah adalah suci dan termasuk *jihad fi sabilillah*. Sangat nyata jika pada abad ke-19 banyak bermunculan protes-protes sosial politik yang dipimpin ulama sufi, seperti protes sosial di Pekalongan (1850) yang dipimpin oleh Kyai Rofi'i. Perlawanan bersenjata terhadap Belanda di Cilegon yang terkenal dengan gerakan protes Cilegon (1883), yang dipimpin oleh guru tarekat Haji Warsyid. Masih banyak lagi berbagai gerakan tarekat yang tidak tertulis dalam buku-buku sejarah. Hingga masa-masa perjuangan kemerdekaan abad ke-20, tarekat tetap menjadi elemen penting dalam dinamika sosial politik nusantara seperti yang tampak pada banyaknya milisi-milisi perlawanan di berbagai pelosok Nusantara.[431]

Dengan demikian, tarekat sebenarnya mempunyai fungsi ganda dalam memegang peran, baik sebagai gerakan spiritual-keagamaan yang membawa pesan-pesan moral individual dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan—bahkan menyatu dengan-Nya; maupun sebagai fungsi sosial dalam rangka membentuk kesalehan sosial untuk selalu peka dan peduli dengan kondisi sosial. Tentunya dengan menghayati dan mengamalkan doktrin-doktrin yang diajarkan oleh sufisme

431. Jamil, *Tarekat*, hlm. 39–40.

(tarekat). Hal ini sekaligus menjadi antitesis terhadap adanya anggapan miring bahwa sufisme (tarekat) sebagai biang kemunduran Islam.

Dari penjelasan di atas, dapat ditarik suatu konklusi bahwa dalam sejarahnya yang panjang, tasawuf—dalam artian khusus tarekat—ternyata telah mampu bertahan dan tetap *survive* di tengah hingar-bingarnya dunia yang semakin mondial dan global ini. Di balik keortodokan ajarannya, tasawuf telah mampu menunjukkan kepada dunia dan peran aktifnya tidak hanya pada peningkatan pengamalan spiritual-keagamaan semata, tetapi lebih dari itu, telah mampu membangun dinamisitas kehidupan; mulai dari keterlibatannya mengusir imperialis sebagaimana yang pernah dilakukan di Indonesia oleh para Wali Songo dan para pemimpin tarekat, melepaskan rakyat dari belenggu tirani kekuasaan sebagaimana di Sudan, Afrika Utara, Libya, dan lain-lain, hingga pada soal-soal sosial-politik, penguatan ekonomi, dan lain sebagainya.

Dengan demikian, jika tasawuf (tarekat) dianggap sebagai amalan dan aktivitas yang sangat pribadi dan untuk tujuan yang sangat *private* adalah hal yang tidak dapat dibuktikan seluruhnya. Walaupun memang tidak bisa dimungkiri bahwa masih ditemukan adanya praktik-praktik dari sebagian sufi (tarekat) yang sangat eksklusif dan *private* dan bahkan *cuek* dengan dunia sekitarnya. Hal yang terakhir inilah barangkali menjadi penyebab adanya anggapan bahwa tasawuf (tarekat) menjadi biang kemunduran Islam dan umatnya.

Di tengah hiruk-pikuknya dunia seperti sekarang ini, nampaknya doktrin dan ajaran tasawuf mestinya dilihat dan ditempatkan pada posisi yang wajar dan proporsional sebagai kontinuitas dari domain-domain ajaran Islam lainnya seperti *tauhid* dan syariat (dalam pengertian khusus *fikih*) sehingga dalam penerapannya pun jangan sampai ada yang terlalu menonjol dan berat sebelah. Sebab, pengabaian salah satu di antara ketiga domain tersebut bisa menjadi penyebab stagnasi dalam praktik-praktik keberagamaan selanjutnya, yang berakibat kepada klaim-klaim eksklusif (*truth claim*). Inilah penyebab kemunduran Islam yang sebenarnya.

Daftar Pustaka

Abdullah, Hawash, c.c. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlas.

Adnan, Basir. 1982. *Kemelut di NU: Antara Kyai dan Politik*. Solo: CV. Mayasari.

Ahmad, Hamid. 2001. *Uswatun Hasanah: Biografi Keteladanan Kiai Hamid*. Pasuruan: Yayasan Ma'had as-Salafiyah.

Akarhanaf. t.t. *Kiai Haji Ahmad Asy'ari: Bapak Ummat Islam Indonesia*. Tp.

Akhir, Noor Syahidah Mohamad, "Pengaruh Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari di Kalimantan Selatan Berhubung Ilmu Tasawuf", *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*. Malaysia: UKM, 25-26 November 2011, dalam *http://www.ukm.my/nun/prosiding%20ata%20talian.htm*.

Ali, K. 1980. *A Study of Islamic History*, Indias: Idarah-i Adabiyat-i Delhi.

. 1996. *Sejarah Islam dari Awal hingga Runtuhnya Dinasti Usmani (Tarikh Pramodern)*. Terj. M. Natsir Budiman. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Ali, Yunasril. 1987. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.

Aliade, Mirce (ed.). 1987. *The Encyclopedia of Islam*, New York: Macmillan Publishing Co.

Ansari, Muhammad 'Abdul Haq. 1986. *Sufism and Shari'ah: a Study of Syaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism.* Nigeria: The Islamic Foundation.

Anwar, Hamdani. *Sufi al-Junaid*, Jakarta: Fikahati Aneska,.

Aqib, Kharisudin, "Maqamat Wal Ahwal", dalam *http://www.metafisika-center.org*, Wednesday, 11 February 2009.

Al-Aqqad, Abbas Mahmud. 1954. *al-Islam fi al-Qarn al-'Isyrin: Hadlirihi wa Mustaqbalihi,* Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah.

Arberry, A.J. 1979. *Sufism an Account of The Mystics of Islam*, London: Unwin Poperbacks.

Arifin, Miftah. 2011. *Wujudiyah di Jawa.* Jember: Pena Salsabila.

Arnold, T.W. 1935. *The Preacing of Islam.* London.

Asmaran As. 1996. *Pengantar Studi Tasawuf.* Jakarta: Raja Grafindo Persada Cet. II.

Al-Asqalani, Ahmad ibn Hajar. t.t. *Bulugh al-Maram*, Surabaya: Mathba'ah Salim Ibn Nabhan wa Auladuh.

Atjeh, Abu Bakar. 1993. *Pengantar Ilmu Tarekat; Kajian Historis Tentang Mistik,* Solo: Ramadhani.

_____. 1984. *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf.* Solo: Ramadhani.

Attar, Fariduddin. 1966. *Tadzkirat al-`Auliya`*. Terj. A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics.* London: Routledge & Kegan Paul.

'Aun, Faisal Badr. 1983. *at-Tashawuf al-Islami ath-Thariq wa ar-Rijal.* Kairo: Makatab Sa'id Ra'fat.

Al-Aydrus, Muhammad Hasan. 1997. *Asyraf Hadramaut.* Terj. Ali Yahya, *Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Asyraf Hadramaut dan Peranannya*. Jakarta: PT. Lentera Basritama, Cet. II.

Azra, Azyumardi, "Banyak Salah Paham Terhadap Tasawuf" dalam *Sufi*, 21/Th. II/Maret 2002/Dzulhijjah-Muharram 1422 H.

_____. 1996. "Neo-Sufisme dan Masa Depannya", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (Ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina.

_____. 1998. *Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos.

_____. 1998. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan. Cet. IV.

Badawi, Abd ar-Rahman. 1975. *Tarikh at-Tasawwuf al-Islami*, Kuwait: Wikalat al-Matbbu'ah.

Baiq, Shah, "Introduction to Sufism". Dalam *e-book: http://sufi.ia.utoronto.ca/Sufism.htm*.

Baisuni, Ibrahim. 1969. *Nasy'atut at-Tashawwuf al-Islami*, Mesir: Dar al Ma'arif.

Barsany, Noer Iskandar. 2001. *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi*. Jakarta: Srigunting.

Benton, William. 1965. A New Survey of Universal Knowledge, *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 4, USA: The University of Chicago.

Brohi, AllahBakhsh K. 1989. "The Spiritual Significance of The Quran", dalam Seyyed Hossein Nasr (Edit.), *Islamic Spirituality Manifestations I*, London: SCM Press Ltd.

Bruinessen, Martin van. 1996. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung, Mizan. Cet. IV.

Burckhardt, Titus. 1984. *An Introduction to Sufi Doctrine*, Terj. Azyumardi Azra, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*. Jakarta: Dunia Pustaka Jaya. Cet. I.

Chittik, William C. 2008. *Sufism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld.

Dahlan, Abdul Aziz. 1999. *Ensiklopedi Islam, Jilid Suplemen I*, Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve.

Damami, Mohammad. 2000. *Tasawuf Positif dalam Pemikiran HAMKA*, Yogyakarta: Fajar Pustaka.

De Kleine W.P. 1950. *Encyclopaedie*, Mr. G. B. J. Hiltermann dan Prof. Dr. P Van De Woestijne.

Ad-Dimyathi, al Hafidz Syarif ad-Din 'Abd al-Mu'min Ibn al Khalaf. 1994. *al-Matjar ar-Rabih fi Tawab al-Amal ash-Shalih*, disunting: Muhammad Husam Baidlan. Beirut: Mu'assasat al-Kutub ats-Tsaqafiyyah.

Ad-Dimyathi, Sayyid Abu Bakr Ibn Sayyid Muhammad Syatha. t.t. *Kifayat al-Atqiya' wa Minhaj al-Ashfiya'*. Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.

Drajat, Amroeni. 2005. Suhrawardi; Kritik Filsafat Peripatetik. Yogyakarta: LKiS.

Encyclopaedia Britannica, Vol. 10.

Encyclopaedia Britannica, Vol. 22.

Ensiklopedi Islam No. 2, 1994.

Ensikopedi Islam Jilid 5.

Ernt, Carl. 2003. *Ekspresi Ekstase dalam Sufisme.* Yogyakarta: Putra langit.

Farid, Ahmad. 1997. *Mensucikan Jiwa: Konsep Ulama Salaf*, Terj. M. Anshari Hatim. Surabaya: Risalah Gusti.

Gabrieli, Francisco. 1968. *Muhammad and The Conquest of Islam*, New York: Toronto Mc Graw-Hill Book.

"Gerakan Zuhud dalam Islam". Dalam *http://www.sarjanaku.com/2011/11/gerakan-zuhud-dalam-islam.html.* Diunduh pada 27 November 2012.

Ghallab, Muhammad. t.t. *at-Tasawwuf al-Muqaran.* Kairo, Mesir: Maktabah Nahdliyyah.

Al-Ghazali, al-Imam. t.t. *Ihya` 'Ulum ad-Din,* Surabaya: al-Hidayah,.

_____. t.t. *al-Munqidz min adl-Dlalal wa ma'a Kimiya` `as-Sa'adah wa al-Qawa'id al-'Asyrah wa al-Adab fi ad-Din*, Beirut: al-Maktabat asy-Sya'biyyah.

_____. t.t. *al-Munqidz min adl-Dlalal,* Beirut: al-Maktabah asy-Syu'biyyah.

_____. 1988. *Kimiya` as-Sa'adah,* dalam *Majmu'ah Rasa`il al-Imam al-Ghazali*, Dikomentari dan dikeluarkan hadis-nya oleh Ahmad Syams ad-Din. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. I.

Al-Ghazali. 1988. *Kitab al-Arba'in fi Ushul ad-Din.* Beirut: Dar al-Jil.

Al-Ghazali. 1995. *Kimiya Kebahagiaan.* Terj. Haidar Baqir dari *The Alchemy of Happines al-Ghazali.* Bandung: Mizan. Cet. XIII.

Gibb, H.A.R. 1945. *Modern Trends in Islam.* Chicago.

_____. 1961. *Shorter Encyclopaedia of Islam.* Leiden: E.J.Brill.

_____. 1995. "An Interpretation of Islamic History", *Muslim World*, XIV.

Haeri, Fadhlalla. 2000. *Jenjang-Jenjang Sufisme.* Terj. Ibnu Burdah dan Shohifullah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Haeri, Syaikh Fadhlalla. 1993. *The Elements of Sufism.* USA: Element, Inc.

Haikal, Muhammad Husein. 1967. *Hayah Muhammad.* Kairo: Dar al-Ma'arif.

Hamari, Yaqut. *Mu'jam al-Buldan,* Beirut: Dar Shadir, 1971, Vol. III.

Hamka. 1994. *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya.* Jakarta: Pustaka Panjimas. Cet. xix.

Hanbal, al-Imam Ahmad Ibn. t.t. *Thala'i` al-Musnad*, ditahqiq Ahmad Muhammad Syakir, Hadis no. 184, Kairo: Maktabat at-Turats al-Islami.

"Hanya Pribadi Berkualitas yang Mampu Mewujudkan Jam'iyah Berkualitas." Pidato K.H. Ahmad Siddiq, Ra`is 'Am PBNU, dalam *AULA,* Surabaya: PWNU Jatim, No. 06, Agustus 1989.

Hilal, Ibrahim. 1979. *at-Tashawwuf al Islamiy bain ad-Din wa al-Falsafah*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah.

Hilmi, Musthafa. 1982. *Ibn Taymiyah wa at-Tashawwuf*, Iskandariyyah: Dar ad-Da'wah.

Hitti, Philip K. 1971. *Makers of Arab History*. New York: Harper Torchbooks.

Hitti, Philip K. 1973. *History of the Arabs.* London: Macmillan Ltd.

Hodgson, M.G.S. 1974. *The Venture of Islam II.* Chicago: Universty of Chicago Press.

Homerin, TH. E. 1994. Tentang "Kitab ash-Shufiyah wa al-Fuqara', karya Ibn Taimiyah", dalam Jurnal *al-Hikmah*. Bandung: Yayasan Muthahari.

Houtson. 1987. *First Encyclopedia of Islam.* Leiden: E.J. Brill.

"Hubungan Ilmu Kalam, Tasawuf dan Filsafat-Makalah-Makalah Tentang Hubungan Ilmu Kalam, Tasawuf dan Filsafat" dalam *http://www.jadilah.com/2011/11/hubungan-ilmu-kalam-tasawuf-dan.html.*

"Hubungan Tasawuf dengan Ilmu-ilmu yang Lain dalam Islam" dalam *http://www.sarjanaku.com/2011/11/hubungan-tasawuf-dan-ilmu-ilmu-lain.html*, diambil pada 27 November 2012.

Huges, Thomas Patrick. 1982. *Dictionary of Islam*. New Delhi: Cosmo Publication.

Al-Irbili, Muhammad Amin al-Kurdi dalam *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Ghuyub.* Indonesia-Singapura-Jedah: al-Haramain. t.t.

Jaiz, M.H. Amien, "Masalah Mistik Tasawuf & Kebatinan, Bandung: PT Alma'arif, 1980", dalam *http://id.wikipedia.org/wiki/Mistik,* diakses tanggal 4 April 2013.

Jamil, M. Muhsin. 2005. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik; Tafsir Sosial Sufi Nusantara.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Jaoudi, Maria. 1998. *Christian Mysticism East and West: What the Masters Teach Us.* New York: Paulist Press,.

Jawa Pos, 23 Juli 1999.

Al-Jawi, Muhammad Nawawi. *Syarh Maraqi al-'Ubudiyah 'ala Matn al-Bidayat al-Hidayah li Hujjat al-Islam Abi Hamid al-Ghazali*, Surabaya: Maktabah Husain 'Umar, t.t.

Johns, A.H. 1974. *Muslim Mystic and Historical Writing.* Terj. Taufik Abdullah, Jakarta.

Al-Kalabadzi, Abi Bakar Muhammad bin Ishaq. 1993. *at-Ta'arruf li Mazhab Ahl at-Tashawwuf*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. I.

Kartodirdjo, Sartono, *Sejarah Nasional Indonesia,* Jakarta: Depdikbud, 1977, Vol. II.

Khaldun, Ibn. t.t. *al-Muqaddimah*, Beirut: Dar al-Fikr.

Khuluq, Lathiful. 2000. *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari.* Yogyakarta: LKiS, Cet. I.

"Khutbah Iftitah Ra`is 'Am PBNU K.H. Ahmad Siddiq, dalam *AULA*, Surabaya: PWNU Jatim, No. 10, Desember 1987.

Kitab "Shahih wa Dla'if Jami' ash-Shaghir" dalam *Maktabat asy-Syamilah*, bab 3055, juz 12.

"Kumpulan Makalah K.H. Ahmad Siddiq, copian LAKPESDAM NU Jakarta, tt.

Lapidus, Ira M. 1988. *A Histroy of Islamic Societies*, Cambridge.

Madjid, Nurcholish. 1985 "Pesantren dan Tasawuf", dalam M. dawam Rahardjo, (ed.), *Pesantren dan Pembangunan.* Jakarta: LP3ES.

_____. 1994. *Khazanah Intelektual Islam.* Jakarta: Bulan Bintang. Cet. III.

_____. 2000. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan.* Jakarta: Paramadina, Cet. IV.

"Masalah Mistik". Dalam *http://id.wikipedia.org/wiki/Mistik*, diakses pada 4 April 2013.

Masyharuddin. 2001. "Ibn Taimiyah dan Pembaruan Tasawuf", dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Semarang: IAIN Walisongo Press, Cet. I.

Mausu'ah al-'Alam al-Islamy, Mesir: Dar al-Ra'y al-'Am, 1979, Jilid II.

McInner, William, "Agama di Abad 21". Dalam *Ulumul Qur`an*, No. 5, Tahun 1990.

Misrawi, Zuhairi. 2010. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keulamaan, dan Kebangsaan.* Jakarta: Kompas.

Muhaya, Abdul. 2001. "Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis", dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis*. Yogyajakarta: Pustaka Pelajar.

Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, Cet. III..

Mulyati, Sri. 2006. *Tasawuf Nusantara: Ringkasan Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Kencana Prenada Media.

Muslim, al-Imam dan al-Imam an-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi, Kitab al-Iman,* Hadis no. 8-9, Juz` I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.

Muslim. t.t. *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi I.* Kairo: al-Maktabah al-Mishriyah.

Musyafaat, A.B. dan Fathoni, "Filsafat Isyraqiyah Suhrawardi: Sintesis Metode Diskursif Dan Intuitif", dalam *Journal JIUNPNRG, Edisi, Juli 2004, (http://digilib.sunan-ampel.ac.id/gdl.php? mod=browse&op=read&id=jiunpnrg-gdlabmusyafaf-521*). Diakses pada, 20 Desember 2012.

Nahid, Abu dan Kerabat AULA (Peny.), *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang: Aqidah, Syari'ah dan Tasawuf, Khittah NU 1926, Hubungan Agama dan Pancasila, Negara RI Bentuk Final, Watak Sosial Ahlussunnah, Seni dan Agama,* Surabaya: Yayasan Majalah AULA Jawa Timur, 1992, Cet. I.

An-Naisaburi, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyairi. t.t. *ar-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Tasawwuf,* ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji, Beirut: Dar al-Khair.

Naisbit, John dan Patricia Aburdene. 1991. *Megatrend 2000, Ten New Direction for the 1990's.* New York: Avon Book.

An-Nasa`i, al-Imam. t.t. *Sunan an-Nasa`i, Kitab al-Iman wa Syara'i`ihi, Shifat al-Iman wa al-Islam.* Juz` VIII, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Nasr, Sayyid Husein. 1980. *Living Sufism.* London: Unwin Paperbacks.

Nasr, Seyyed Hossein (Edt.). 1985. *Islamic Spirituality Foundations I-II.* New York: SCM Press Ltd.

Nasr, Seyyed Hossein. 1989. "The Quran of The Foundation of Islamic Spiritualitiy", dalam *Islamic Spirituality Foundations I.* London: SCM Press Ltd.

Nasution, Harun. 1986. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Jakarta: UI Press.

_____. 1999. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang. Cet. 10.

Nazwar, Akhria. 1983. *Syekh Ahmad Khatib: Ilmuan Islam di Permulaan Abad ini.* Jakarta: Pustaka Panjimas.

Ni'am, Syamsun. 2001. *Cinta Ilahi Perspektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi.* Surabaya: Risalah Gusti., Cet. I.

_____. 2009. *Sufistifikasi Cinta Jalaluddin Rumi.* Jember: CSS Press.

Nicholson, R.A. 1961. "*Rabi'ah al-'Adawiyah*", dalam H. A. R. Gibb dan J. H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam.* London: Luzac & Co.

_____. 1969. *Fi at-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, diterjemahkan ke Arab oleh Abu al-'Ala 'Afifi, Kairo: Lajnat at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr.

_____. 1975. *The Mystics of Islam*, London: Routledge and Kegan Paul.

Noeh, Munawar Fuad dan Mastuki HS. (Ed.). 1999. *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq.* Jakarta: Logos, Cet. I.

Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942.* Jakarta: LP3ES, Cet. 8.

Nurshomad, Muhammad, "Inti Tasawuf dalam Kitab al-Hikam", dalam *Induk Hikmah (al-Hikam) Hidup dalam Kehadiran Ilahi: Inti Keberagamaan dan Kesufian*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1999, Seri KKA ke-151 Tahun XIV.

PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve. 1993. *Ensiklopedi Islam V.* Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve.

Pujiono, Abd. Hamid. 2003. *Manusia Menyatu dengan Tuhan: Telaah tentang Tasawuf Abu Yazid al-Bustami; al-Fana', al-Baqa' & al-Ittihad.* Surabaya: Target Press.

Qardlawi, Yusuf. 1992. *al-Imam al-Ghazali baina Madihiyyah wa Naqidiyyah*, Dar al-Wafa` li ath-Thiba'ah wa at-Tauzi' 'an Manshuriyyah.

Qashani. 1967. *Ishtilahat ash-Shufiyah.* Kairo: Dar al-Maghrib.

Raharema, Naufal Rasendriya Apta, "Tasawuf", dalam *http://naufal.nrar.net/2008/05/ tasawuf.html.*

Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*, London: The University of Chicago Press, Ltd. Edition II.

Rahmat, Jalaluddin. 1997. *Islam Alternatif.* Bandung: Mizan.

Ar-Raziq, Mushthafa 'Abd, dalam Ahmad asy-Syintawani, Ibrahim Khursyir dan 'Abd al-Hamid Yunus. t.t. *Da`irat al-Ma'arif al-Islamiyyah*, Jilid 5, Tp.

Richardson, Alan. 1969. *Dictionary of Christian Theology*. London: Tp.

Riddell, Peter. 2001. *Islam and The Malay-Indonesia World: Transmission and Responses*, London: Hurst & Company.

"Riwayat Datu Abdul Hamid Abulung" Dalam *https://www.facebook.com/notes/kisah-para-datu-dan-ulama-kalimantan/riwayat-datu-abdul-hamid-abulung*. Diakses Jumat, 8 November 2013.

Runes, D.D., *Dictionary of Philosophy* U.S.A., tp., tt.

Sahidin, Ahmad, "Tasawuf, Langkah Menuju Kebahagiaan Ruhani", dalam *www.media.isnet. org*. Diambil pada 20 November 2012.

Salam, Solichin, *K.H. Hasyim Asy'ari: Ulama Besar Indonesia*. Djakarta: Djaja Murni, MCMLXIII.

Schimmel, Annimarie. 1986. *Dimensi Mistik dalam Islam*. Terj. Sapardi Djoko Damono dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus,.

_____. 1975. *Mystical Dimension of Islam*, Amerika: The University of North Carolina Press.

Shah, Idries. 1971. *The Sufis*, Introduction by Robert Graves, New York: A Division of Random House, Inc., Edition I.

Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, Cet. I.

Shihab, Muhammad Asad. 1994. *Hadlratus Syekh Muhammad Hasyim Asy'ari: Perintis Kemerdekaan Indonesia*. Terj. KH. A. Musthafa Bisri, Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

Siddiq, Achmad. *Fungsi Tasawuf: Ruh al-'Ibadah, Tahdzib al-Akhlak dan Taqarrub Ilallah,* (Catatan Ceramah pada Pengajian yang diadakan oleh PWNU Jawa Timur, Akhir tahun 1977).

_____. 1980. *Khittah Nahdliyyah*. Surabaya: Balai Buku.

Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI-Press.

_____. 1996. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, Cet. I.

Siraj, Said Aqil. "Tasawuf sebagai manifestasi spritualitas Islam dalam sejarah", dalam *Aula*, Agustus 1997.

Smith, Margareth. 1994. *Rabi'a: The Life & Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam,* England: Oneworld Oxford.

Soewarno, Moh. Hari. t.t. *Syekh Siti Jenar*, Antar Surya Jaya.

Solihin, M. 2001. *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia, Cet. I.

Stace, W.T. 1961. *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan.

Suara Pembaruan, 28 Desember 1987.

Subagya, Rachmat. 1970. *Kepercayaan Kebatinan, Kerohanian, dan Agama*. Jakarta: Yayasan Kanisius.

Suhrawardi. 1359 H. *Awarif al-Ma'arif*. Kairo: al-Maktabah al 'Alamiyah.

Sukadri, Heru. 1979/1980. Kiyai *Haji Hasyim Asyari*, Jakarta: Depdikbud. Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional. T.p.

Surur, Thaha 'Abd al-Baqi. 1957. *Rabi'at al-'Adawiyyah*. Kairo: Dar Fikr al-'Arabi.

Syaikh Achmad Khotib Al-Syambasi". Dalam *http://id.wikipedia.org/wiki/ Syaikh_ Achmad_Khotib_Al-Syambasi.* Diakses pada Jumat, 8 November 2013.

Syalaby, A. 1990. *Sejarah Kebudayaan Islam I*. Jakarta: Pustaka al-Husna.

Syarif, Muhammad Jalal. 1974. *at-Tasawuf al-Islamiy wa Madarisuhu*, Iskandariyah: Dar al-Matba'ah al-Jami'ah.

"Syeikh Abdul Hamid Abulung atau Datu Abulung", dalam *http://putraabulung. blogspot.com/ 2012/03/syeikh-abdul-hamid-abulung-atau-datu.html,* diakses Jumat, 8 November 2013.

Syukur, Amien. 2002. *Menggugat Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

At-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi. 1983. *Madkhal ila at-Tasawwuf al-Islami*. Kairo: Dar ats-Tssaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi'.

At-Taftazani. 1973. *Ibn Sab'in wa Falsafatuh ash-Shufiyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.

Thabathaba'i, M. 1989. *Islam Syi'ah Asal-Usul dan Perkembangannya*. Terj. Djohan Effendi. Jakarta: Grafiti.

Ath-Thusi, Abu Nasr as-Sarraj. 1960. *al-Luma'*, disunting Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Baqi Surur. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah.

At-Tirmidzi, al-Hakim. t.t. *Bayan al-Farq bain ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb*. Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah.

At-Tirmidzi, al-Imam. 2000. *al-Jami' ash-Shahih wa Huwa Sunan at-Tirmidzi*, ditahqiq Mahmud Muhammad Mahmud Hasan Nassar, Kitab al-Iman. Hadis no. 2610, Juz' II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Tjandrasasmita, Uka. 1993. "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya Kerajaan-kerajaan Islam di Aceh". Dalam A. Hasymi (Ed.), *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: Alma'arif.

Trimingham, J. Spencer. 1973. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford New York, University Press.

Umar, Ibnu Mahalli Abdullah. 2000. *Perjalanan Rohani Kaum Sufi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Valiudin, Mir. 1987. *Tasawuf dalam Al-Quran*. Terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Voll, John Obert. 1997. *Islam. Continuity and Change in The Modern World*, Terj. Ajad Sudrajad. Yogyakarta: Titian Ilahi Press.

Wahid, Abdurrahman. "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi (Pengantar)", dalam Shihab. *Islam Sufistik*.

_____. 1984. *Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta: CV. Dharma Bhakti.

Wieringa, Edwin, "The Mystical of Haji Ahmad Mutamakin", dalam *Studia Islamika*. Vol. 5, no. 1, 1998.

Wilcox. Lynn. 2007. *Psychosufi: Terapi Psikologi Sufistik Pemberdayaan Diri*. Jakarta: Pustaka Cendekiamuda.

Yamin, Moh. 1960. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta.

Yatim, Badri. 1993. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo.

Yunus, Abd. Rahim. 1995. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*. Jakarta: INIS.

Yunus, Mahmud. 1973. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Yayasan Palingkar.

Zahro, Ahmad. 2004. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahsul Masa'il 1926-1999*. Yogyakarta: LKiS, Cet. I.

:

Indeks

A

Abbas Mahmud al-Aqqad 162
Abd al-Muhyi 170, 175, 192
Abd Rauf Sinkel 159
Abdul Hadi 186, 192
Abdul Hamid 178, 181, 187, 188, 189, 192, 193, 227, 228
Abdullah 37
Abdul Munir Mulkhan 23, 211
Abdul Muthalib 37
Abdul Qadir al-Jailani 166
Abu Bakar Aceh 211, 212
Abu Bakar ash-Shiddiq 44, 45, 47, 52, 69, 134
Aburdene, Patricia 205, 225
Abu Thalib 37, 126
Achmad Siddiq 31, 32, 34, 64, 65, 66, 83, 84, 85, 143, 144, 146, 149, 150, 152, 154, 182, 225, 226, 235, 236
Afdhaluldin Kasyani 95
Ahlussunnah Waljama'ah 199
Ahmad Mutamakin 174, 175, 192, 229
Ahmad Zarruq 28
ahwal 42, 50, 120, 125, 137, 138, 155
Aisyah 39, 41, 117
Al-Biruni 60
Al-Burhanpuri 167
Al-Farabi 96
Al-Ghazali 17, 23, 32, 68, 74, 75, 76, 93, 94, 97, 100, 128, 129, 130, 131, 135, 138, 140, 144, 146, 153, 164, 183, 186, 198, 199, 222

Al-Hallaj 56, 104, 126, 127, 128, 130, 131, 164, 174, 198
al-Haqq 57, 78
'Ali bin Abi Thalib 45, 49, 50, 52, 117
Al-Junaid 30, 45, 56, 63, 69, 120, 123, 128, 129, 130, 147, 183, 212
Al-Junaid al-Baghdadi 30
Al-Palimbani 170, 171
Al-Qusyairi 25, 27, 29, 57, 74, 75, 76, 97, 104, 126, 128, 129, 143, 144, 145, 147, 150, 153, 154, 198, 208
Alwi Shihab 18, 21, 24, 158, 160, 162, 164, 176, 195, 196, 197, 214, 215
Aminah 37, 132
A. Mukti Ali 182, 215
Anas bin Malik 41, 51
animisme 163
Arberry, A. J. 27
Aristoteles 46, 57, 59, 92, 94
asketisisme 40, 42, 43, 50, 59, 61, 62, 68, 115, 116, 117
asketisme 64, 146
As-Sinkili 169, 170
As-Suhrawardi 24, 30, 94, 131, 135, 164
Ath-Thusi 47, 50, 64, 138, 144, 146, 150, 151, 153, 228
At-Tafazani 64
At-Taftazani 22, 29, 33, 34, 49, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 82, 83, 109, 111, 116, 127, 198, 228
Azyumardi Azra 18, 56, 157, 162, 169, 196, 197, 206, 207, 221

B

Budhi Munawar Rachman 87

D

Dozy 55, 59, 69, 70
Dzun Nun al-Mishri 56, 58, 138

F

Fadhlalla Haeri 17, 28, 29, 104, 114, 126, 185
Farid ad-Din al-Attar 151
Fariduddin Athar 93
Fazlurrahman 210

G

Gibb, H.A.R. 25, 26, 27, 197, 215
Gua Hira 38

H

Haji Abdul Ghani 185, 192
Hamka 46, 57, 58, 59, 60, 63, 69, 81, 120, 179, 222
Hamzah Fansuri 159, 164, 166, 167, 168, 190, 201, 215
Hartman, R. 56, 69, 70
Harun Nasution 18, 25, 55, 56, 70, 79, 90, 108, 111, 118, 119, 127, 129, 138, 206

Hasan al-Basri 119, 124, 125, 134
Hasan Mu'arif Ambari 170
Hasan Musthafa 176, 192
Hasyim Asy'ari 177, 178, 183, 192, 198, 199, 201, 215, 224, 227, 236
Hinduisme 163, 176
Horten, M. 56, 69, 70
hulul 112, 126, 127, 185
Hurgronje, Snouck 163
Husein Haikal 38, 40

I

Ibn al-Farid 132
Ibn 'Arabi 131, 135, 159, 164
Ibn Khaldun 28
Ibnu 'Arabi 22, 131, 132, 197, 198
Ibnu Sab'in 132
Ibrahim Basyuni 26, 27, 30, 103
Ibrahim Hilal 28
Islamisasi 160, 163, 164, 165, 173, 183, 195, 196

J

Jalaluddin Rumi 57, 93, 125, 133, 226, 235, 236
James, William 108
Johns, A. H. 197

K

Kenas Fakhruddin 172, 192
Kenas Muhammad 172, 192
Khadijah 37, 39
khalwah 38, 43, 52, 62, 66, 121, 134, 213

M

maqamat 23, 42, 50, 111, 120, 125, 130, 137, 138, 141, 143, 144, 153, 154, 155
Martabat Alam Hijab 175
Ma'ruf al-Karkhi 30, 58, 104, 126, 134, 213
McIntyre, William 207
modernisasi 204, 205, 207, 208
M. Solihin 19, 160, 165, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 184, 185, 186, 196
Muhammad Aidrus 185, 186, 192
Muhammad Ma'ruf 173, 192
Muhammad Muhyiddin 172
Muhammad Saw. 7, 37, 38, 39, 42, 47, 49, 52, 66, 87, 104, 113, 121, 132, 134, 180, 196
muzahhid 147

N

Nafis al-Banjari 187, 188, 193, 219
Naisbit, John 205
Nicholson 24, 27, 30, 57, 70, 116, 117, 151, 154, 226
Nurcholis Madjid 78
Nuruddin ar-Raniri 164, 168, 184, 191, 197, 201, 215

O

Ornstein, Robert 205

P

paganisme 39
panteisme 23, 59, 132, 164, 192, 193
Perang Badar 47, 125
Plato 59, 94
Plotinus 57, 93
Pytagoras 56, 72, 94

Q

qalbu 74, 88
Quthbuddin asy-Syirazi 95

R

Rabi'at al-'Adawiyyah 65, 147, 148, 151, 228
Rachmat Subagya 158
R.M.Bucke, William 109
Ronggowarsito 175, 176, 192
Russell, Bertrand 109
Ruwaym 150

S

Sanusi al-Mahdi 216
Sayyid Husein Nasr 53, 83, 125, 138
Schimmel, Annemarie 19, 22, 70
Seno Harbangan Siagian 158
Siti Jenar 23, 139, 173, 174, 175, 190, 192, 225, 228
Socrates 59
Stace, W.T. 19, 22, 33
Sunni 19, 114, 128, 161, 165, 168, 169, 173, 174, 191, 192, 193, 197, 198, 229
Syamsuddin as-Sumaterani 167, 168

T

Tabhah bin Abdullah 46
tahannuts 52, 62, 66, 121, 134
tariqah 140
tasawufisasi 173
Thoulk 55, 69, 70
Trimingham, J. Spencer 19, 61, 62, 69, 213

U

Uka Tjandrasasmita 170, 197
'Umar ibn al-Khattab 45
Utsman bin 'Affan 47, 48, 49

V

van Bruinessen, Martin 19, 163
Voll, John Obert 215

W

Wali Songo 165, 173, 174, 175, 195, 196, 197, 199, 201, 214, 215, 216, 217
wihdat al-wujud 132, 166, 167, 169

Y

Yunasril Ali 25, 74, 97, 111, 121, 122, 126, 133

Biografi Penulis

SYAMSUN NI'AM lahir di Lamongan, Jawa Timur, 14 Februari 1973, anak kedua dari lima bersaudara dari pasangan H. Syamsuddin (almarhum) dan Hj. Sumiyati. Pendidikan formalnya ditempuh dari Madrasah Ibtidaiyah (MI) Tarbiyatul Athfal di Belud Sarirejo, Mojosari, Mantup, Lamongan (1986). Kemudian melanjutkan studi di MTsN Mojokerto (1989), MAN Tambak Beras, Jombang (1992). IAIN Sunan Ampel di Tulungagung (1996), Program Pascasarjana (S-2) IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1999), dengan menulis Tesis: "al-Hubb al-Ilahi: Studi Perbandingan antara Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi", yang kemudian diterbitkan oleh penerbit Risalah Gusti Surabaya dengan judul *Cinta Ilahi Perspektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi"* (April 2001). Menyelesaikan studi S-3 di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2006), dengan menulis Disertasi: "Pemikiran Tasawuf K.H. Achmad Siddiq". Kemudian diterbitkan oleh Erlangga Press Jakarta dengan judul The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf (2009). Pernah mengikuti program *Short Course* dalam dialog antar agama di Takhta Suci (Vatikan) Roma (2000), *Short Course* pengembangan *Islamic Studies* di University of Melbourne Australia (2009). Pendamping akademik pada acara workshop penguatan mutu akademik bagi mahasiswa pascasarjana (S2) STAIN Jember di Sultan Idris University Malasyia dan Singapura (2011), dan *short course*

Academic Recharging for Islamic Higher Education (ARFI) di Turki (2012). Kini sebagai dosen tetap dan Ketua Jurusan Tarbiyah pada STAIN Jember. Dia juga pernah nyantri di Pondok Pesantren Miftahul Ulum dan Nurul Hikmah, Sooko, Mojokerto (1989), Balirul Ulum Tambak Beras, Jombang (1992), Pesulukan Tarekat Agung (PETA) Tulungagung (1996).

Suami Anin Nurhayati juga ayah Anandi Amalia Sofa (Amel) dan Zidne Venerdi Muhammad (Zidan) ini cukup produktif menulis. Di antara karya tulisnya adalah *Cinta Ilahi Perspektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi, Muslim dan Kristiani: Musuh atau/kah Saudara* (Terjemahan), *Islam Agama Teroris?: Bantahan Pakar Muslim terhadap Propaganda Barat* (Terjemahan). *Dinamika Baru Studi Islam* (editor) *Arah Baru Studi Islam, Studi Islam di Perguruan Tinggi*, Kontributor buku *Pemikiran Mazhab Maraghi, The Wisdom of KH. Achmad Siddiq; Membumikan Tasawuf, Pengantar Studi Islam, Wasiyat Tarekat Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari, Wajah Keberagamaan Nusantara.*

Untuk korespondensi bisa berhubungan dengan penulis melalui e-mail: ni_anastainjbr@yahoo.co.id atau di niamstainjbr@gmail.com. Bisa juga di twitter @niamstainjbr.

TASAWUF STUDIES

PENGANTAR BELAJAR TASAWUF

Dalam laku kehidupan secara empiris, praktik tasawuf dianggap sebagai obat penyembuh penderitaan batin di tengah-tengah krisis kemanusiaan. Memang, kondisi zaman yang serba materialistik-hedonistik seperti sekarang ini rawan menggiring manusia menuju titik nadir krisis nurani. Lalu, dari titik terendah itu akan berujung pada ketidakjelasan atas makna dan tujuan hidup sehingga berlanjut menjadi krisis eksistensi. Jika seorang individu sudah dalam tahap krisis eksistensi, barangkali satu-satunya jalan penyelamat adalah lewat jalan spiritualitas atau terkhusus jalan tasawuf.

Di sisi lain, tasawuf dalam kajian Islam merupakan bagian dari kajian Islam lainnya, seperti kajian tauhid dan fikih. Aksentuasi kajian tauhid terletak pada soal-soal akidah—pengesaan Allah Swt. dan berbagai hal terkait dengan soal pokok-pokok agama—dan kajian fikih menitikberatkan pada soal-soal *ijtihadi* yang bersifat *hallyah-'amaliyah-furu'iyah*, dan tasawuf kajiannya terletak pada soal-soal *batini*—menyangkut hal-hal *dzauqi, ruhani*, dan sangat esoteris.

Bertolak dari dua dimensi tersebut, hadirnya buku ini pantas diapresiasi. Sebab, kendati pada awalnya merupakan kumpulan materi kuliah untuk kepentingan akademis, akan tetapi dengan pembahasan yang lancar dan lugas, orang awam yang tidak berkepentingan secara akademis dan bersangkut-paut dengan perkuliahan pun dapat mengambil ilmu dan pengetahuan mendalam tentang tasawuf.

Siapa pun yang hendak mempelajari dan memahami tasawuf dari segi praktik maupun keilmuan, seyogianya memasukkan buku ini dalam daftar bacaan wajib.

AM
AR-RUZZMEDIA

978-602-313-013-9
9 786023 130139